

Spectacolul public

Biblioteca de istorie

între tradiţie şi modernitate

 INSTITUTUL CULTURAL ROMÂN



Biblioteca de istorie

Coperta: FLOAREA ȚUȚUIANU

Tehnoredactor: MIRCEA TĂTAR

Aleea Alexandru, nr. 38, sector 1
011824, București
România
Tel.: 0317100635
Fax: 0317100638
E-mail: editura@icr.ro

ISBN 973-577-514-X
ISBN 978-973-577-514-8

Spectacolul public între tradiție și modernitate

Sărbători, ceremonialuri, pelerinaje și suplicii

Coordonatori: Constanța Vintilă-Ghițulescu
și Mária Pakucs Willcocks


INSTITUTUL CULTURAL ROMÂN

București • 2007

Cuprins

Introducere

„Le quotidien s'invente avec mille manières de braconner" spune Michel de Certeau[1]. În vremurile de care ne ocupăm, ulița, strada, piața, târgul și „spectacolul" sunt elemente esențiale în construirea acestui cotidian; un cotidian ce solicită ochiul instruit să decodeze limbajul trupului, imaginile și simbolurile puterilor regăsite în sărbători și ceremonialuri, pelerinaje și suplicii. Auzul capătă aceeași importanță, căci „spectacolul" are nevoie de un public și atunci zgomote și muzici, trâmbițe și țimbale, strigările armășeilor și gemetele victimelor, zornăituri de lanțuri și scârțâitul roților, murmurul norodului și glasul puterii îl anunță direct sau indirect despre tot ceea ce se întâmplă, organizat sau neorganizat, în apropiere. În aceste condiții, orice act, orice fapt sau faptă, orice eveniment se pot transforma într-un „spectacol" gata oricând să-și primească spectatorii. Așadar, ne putem imagina în ce fel curge viața de zi cu zi în orașe, viață punctată de „evenimente ordinare" și care se încadrează în limitele cotidianului – logodne, nunți, botezuri, întreceri, certurile din uliță, moartea și pomenirile, hora de duminică, pedepsele comune – și evenimentele extraordinare care presupun gândirea unui scenariu, folosirea unei recuzite cum se întâmplă în cazul nunților notabilităților, sărbătorilor publice, cultului moaștelor și relicvelor, ceremoniilor religioase și de încoronare, supliciilor sau execuțiilor[2].

---

[1] Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Union Générale d'Editions, Paris, 1980, p. 10.

[2] Mitchell B. Merback, *The Thief, the Cross and the Wheel. Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe*, Reaktion Books, London, 1999, p. 18.

Ce este spectacolul public? Studiile din acest volum încearcă să identifice „punerea în scenă“ a evenimentelor menționate mai sus, acordând termenului de „spectacol public“ o definiție destul de largă: tot ceea ce la un moment dat reunește un public fie ca actor activ și implicat în desfășurarea acestora, fie doar ca spectator care privește, comentează, ia aminte, se sperie, se amuză, propagă un exemplu, o experiență individuală dar trăită alături de ceilalți. Lansând invitația autorilor de a participa cu studiile lor pe această temă, am evitat să le limităm perspectivele printr-o definiție strictă a expresiei. Provocarea indirectă, dar incitantă a avut drept rezultat o serie de analize care oferă răspunsuri și unghiuri de abordare diferite. Punctele de tangență ne-au permis să le grupăm în cele trei mari teme: ceremonii și sărbători, suplicii și pedepse între spectacol și moravuri, pregătirea pentru moarte.

Fiecare act presupune o pregătire, un set de gesturi și conduite ritualizate, un limbaj și un vocabular adaptat fiecărei situații în parte. Există o relație de putere între organizator, de regulă o autoritate recunoscută și legitimă, și subiecți/cetățeni. O sărbătoare sau un supliciu, un ceremonial sau o execuție adună în locurile publice mulțimile invitate, obligate, atrase, „angajate“ în spectacolul ce se derulează sub privirile lor. Individul-spectator, actorul-participant își asumă un set de roluri și mai ales poartă mesaje către ceilalți. Punerea în scenă și dramatizarea a unor astfel de „manifestări“ nasc o serie de întrebări la care autorii au încercat să ofere posibile răspunsuri. Ce semnificație le atribuie cei care le inițiază? Cum le interpretează cei care le privesc? În cazul pedepsei publice, de exemplu, efectul (emoțional, educativ, moral) este vizibil? Reacțiile și comentariile spectatorilor se coagulează în jurul căror idei? Care sunt beneficiile pentru fiecare dintre ei? Cui se adresează sărbătorile, carnavalurile, festivitățile organizate de „municipalități“? În ce context și cu ce scop se pun în scenă? Întrebări la care autorii vor încerca să răspundă, construind grile de lectură astfel încât cititorul să descifereze nu numai maniera de desfășurare a unui eveniment, ci și posibilitatea de a regăsi interpretările și semnificațiile acestor reprezentări în trecut.

1. Ceremoniile și sărbătorile publice sunt o caracteristică a societăților umane, dar ele primesc semnificații aparte în funcție de epocă, de puterea care le utilizează și organizează, de publicul căruia i se adresează[3]. Din veacul al XVI-lea și până în veacul al XIX-lea, festivismul servește puterii ca element de legitimare și de comunicare. Se realizează astfel o punte între domn, prinț, jude regal, prefect și supuși, credincioși, cetățeni, norod. Adunat în piață, în târg, pe uliță, pe stradă, în sala tronului sau în curtea bisericii, poporului i se oferă o clipă din măreția puterii. Este un timp în care orice conflict, orice disensiune încetează, iar bucuria, afundarea în desfășurarea ritualului, trăirile laice sau religioase fac din participant parte din ceremonialul însuși. Boieri și țărani, nobili și orășeni, preoți și mitropoliți, domni și prinți se regăsesc în scenariul creat și inițiat astfel încât să oglindească perfecta coeziune a corpului social.

Ceremoniile și sărbătorile oficiale s-ar putea înscrie într-o categorie a evenimentelor „fericite" ale unei comunități, ori altfel spus „plăcute" privitorilor, chiar dacă țelul lor primar nu este amuzamentul sau distracția publicului. Publicul însă este esențial pentru întreaga dramatizare a unui ceremonial public, ca participant activ sau dorit la fața locului pentru a vedea, cu sufletul la gură, impresionat, indignat, murmurând sau râzând cu gura până la urechi de cele derulate sub privirile sale. Indiferent de cum am califica prezența publicului, el este în cele din urmă ținta și beneficiarul gesturilor cărora le este martor.

---

[3] Sărbătorile oficiale legate de viața la curtea monarhilor europeni în epoca barocă atrage interes din ce în ce mai mare în lumea cercetătorilor. Nunțile, botezurile, intrările triumfale, spectacolele de curte în cea mai generoasă definiție beneficiază de un inventar al tipăriturilor care le-au consemnat. Vezi pentru cultura festivalurilor în Europa occidentală Helen Watanabe-O'Kelly, Anne Simon, ed. *Festivals and ceremonies: a bibliography of works relating to court civic and religious festivals in Europe, 1500–1800*, Mansell, London, 2000. Digitalizarea tipăriturilor referitoare la descrieri ale festivalurilor, sărbătorilor etc. în Europa secolului al XVII-lea constituie un proiect comun al Bibliotecii Herzog August din Wolfenbüttel, British Library din Londra și Universitatea Warwick, rezultatele pot fi văzute la adresa http://www.hab.de/bibliothek/wdb/festkultur/index.htm (accesat la 30 septembrie 2006).

Asemenea evenimente generează scenarii bine pregătite și în care identificăm elemente comune. Alaiul de preoți, în frunte cu cele mai înalte fețe bisericești, episcopi, mitropoliți, patriarhi, are un loc bine stabilit în fiecare act. Procesiunile și slujbele religioase grandioase se desfășoară atât în cadrul unui ritual de încoronare, cât și în vreme de secetă sau epidemii când cultul moaștelor este reactivat. Guvernatori și guvernați se adună împreună la masă: ospețele și banchetele publice prilejuite de victoriile militare, mesele domnești oferite cu ocazia marilor sărbători religioase – Ajunul Crăciunului și Crăciun, Sfântul Vasile și Boboteaza – sau la încoronare. Se elaborează texte și imagini care își găsesc întrebuințarea numai într-un anumit context: panegirice și orații, poezii și piese de teatru, discursuri și liturghii, molitve și slujbe, imnuri și cântece liturgice, tablouri și portrete, steaguri și prapuri, instrumente esențiale în reprezentările scenice ale puterii.

Restabilirea ordinii, reașezarea lucrurilor în starea lor firească, reiterarea reprezentărilor despre lumea exterioară și despre propria comunitate sunt în cele din urmă ritualuri asigurând buna funcționare a lumii. Autoritățile politice sunt examinate aici în ipostaza lor de protectori legitimi – sau în căutare de legitimare – ai ordinii și ai rânduirii cumsecade a supușilor, care în schimb le datorează obediență și ascultare. Scurtcircuitele în acest contract social implicit sunt inevitabil penalizate, iar studiile din al doilea grupaj ne oferă două analize privind reglarea acestor derapaje la nivelul puterii politice și al comunității.

2. „Dramatic sau derizoriu, spectacolul pedepsei este integrat cotidianului“[4]. Suplicii și pedepse corporale, execuții și defilări ale condamnaților, expuneri de capete sau dări prin târg adună norodul curios atunci când trâmbițe și tobe îl scoate din casă, atelier, prăvălie, biserică. De fapt, participarea poporului este necesară, dorită, cerută de puterea ce își afirmă și reafirmă dreptul la controlul asupra violenței[5]. „Teatrul ororii“ (cu precădere execuțiile publice) este menit să restaureze

---

[4] Arlette Lebigre, *La justice du roi. La vie judiciaire dans l'Ancienne France*, Editions Complexe, Paris, 1995, p. 136.

[5] Arlette Farge, *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris, 1986, 201.

ordinea pe care persoana vinovată a dezechilibrat-o cu fapta sa, să restabilească legea prin pedeapsa fizică aplicată delicvenților[6]. Acest instrument al puterii, care ar trebui să impresioneze, să înfricoșeze, să prevină comiterea de fărădelegi, face parte dintr-un „ritual" ce se perpetuează la nesfârșit în căutarea eficacității. În jurul lui un întreg vocabular al pedagogiei sociale se construiește: exemplu, pildă, luare-aminte, înfrânare, înspăimântare, „venire în simțire" etc., expresii care întăresc valoarea moralizatoare a spectacolului pedepsei.

3. O lume în care moartea este omniprezentă duce la transformarea acesteia într-un adevărat spectacol. Boli, războaie, violența comportamentelor, conflictele creează mediul în care moartea este o „prezență" constantă. Și pentru că moartea oricum va veni, doar ceasul este necunoscut, creștinul are datoria de a se pregăti. Suflet și trup, intrinsec legate printr-o preocupare exacerbată, devin elemente principale în acest ritual al morții. Pelerinajul și penitența reprezintă una dintre etapele inițiale în pregătirea sufletului, când credinciosul pleacă în căutarea iertării păcatelor.

Însemnările boierului Grigore Andronescu seamănă cu o cronică a morții, o oglindă a Bucureștiului de la începutul veacului al XIX-lea. În fapt, autorul reține tot ceea ce este „spectaculos" în rutina cotidiană, nunțile prietenilor, domnilor, vecinilor, botezurile și alaiurile domnești, defilările militare și intrările intempestive ale soldaților, cutremure sau ciumă, ploi sau secetă. Dar dintre toate aceste evenimente ordinare ale vieții de zi cu zi, moartea îi reține cel mai mult atenția, astfel încât Andronescu notează, ca într-un registru de stare civilă, decesele asupra cărora se oprește, mai mult sau mai puțin, în funcție de importanța persoanei, raporturile de afecțiune sau spectacolului regizat[7]. Așadar, „familiară" și „oribilă" în același timp[8], moartea nu trece neobservată chiar și-ntr-un mare oraș cum este Bucureștiul, darămite în Craiova anilor 1830 unde

[6] Richard van Dülmen, *Theatre of Horror*, trad. în lb. engleză de Elisabeth Neu, Polity Press, Cambridge, 1990, pp. 1 și 105–106.

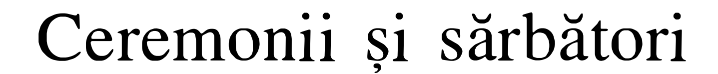
[7] *Însemnările Androneștilor*, publicate cu un studiu introductiv de Ilie Corfus, București, 1947.

[8] Arlette Farge, *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*, p. 215.

înmormântarea unui mare negustor devine un eveniment monden.

Această ultimă etapă din viața oricărui creștin are deja o „recuzită“ aparte și-o „scenă“ de desfășurare. Și, ca-n orice scenariu, nimic nu este lăsat la voia întâmplării: iertarea, diata, datoriile, moștenirea și moștenitorii, ura sau iubirea, regretele și împlinirile și mai presus de toate „măreția“ sau „modestia“ unui spectacol intrinsec legat de parcursul creștinului în cucerirea unui loc în lumea de dincolo. De la așezarea trupului până la purtarea pe ulițe și slujbele religioase, de la trasul clopotelor și alaiul făcliilor aprinse, de la pomeni și sărindare la ultimul sărut și pumnul de țărână aruncat într-un „cimitir“ unde gloata se adună, aproape totul primește tușele unei „publicități“ voite sau implicite.

Publicul de azi este invitat să privească spectacolul vieții și morții de altădată prin intermediul acestor mici secvențe. Studiile de față deschid alte piste de cercetare și stârnesc mult mai multe întrebări decât răspunsurile oferite de noi. Autorii au punctat câteva dintre ele, iar cititorul este provocat să găsească altele.


Ceremonii și sărbători

Mária Pakucs WILLCOCKS

Sărbătoare în oraș: festivaluri și ceremonialuri publice în Sibiul veacului al XVI-lea

Preliminarii la sărbătoare: ordinea socială ca ideal civic

Începând cu mijlocul secolului al XVI-lea, există un efort coerent și sistematic de coagulare a comunității de cetățeni în jurul idealului de „ordine și disciplină exprimat programatic în statutul orașului din 1589[1]. Prin regulile instituite, atât autoritățile publice cât și corporațiile sociale și profesionale încearcă să definească și să impună un model de comportament civic și moral în respectul ierarhiilor politice și sociale și al unor norme de bună conviețuire. Comportamentul bun este implicit în regulamentele scrise, astfel că el se construiește în opoziție cu atitudinile negative, dăunătoare și supuse pedepsei și care sunt descrise și amintite în diferitele legi și statute ale Sibiului. Reglementările oficiale amendau manifestările excesive și zgomotoase din viața publică și privată a indivizilor. Motive de îngrijorare pentru autoritățile orașului erau de pildă preumblarea nocturnă și beția, care deranjau ordinea administrativă prin consecințele lor inevitabile, adică scandal, bătaie, promiscuitate și nesupunere. Jocul de cărți și petrecerile după lăsarea întunericului erau de asemenea interzise. Gărzile de noapte aveau sarcina să îi prindă pe contravenienți, să îi aducă

[1] *Corpus statutorum Hungariae municipalium. A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye*, vol. I, ed. Sándor Kolozsvári și Kelemen Óvári, Budapesta, 1885, p. 542. Vezi și argumentul mai pe larg în Mária Pakucs, *„Gute Ordnung und Disziplin": Patterns of Social Discipline in Sibiu (Hermannstadt) in the Sixteenth Century*, în „New Europe College Yearbook 2003–2004", București, 2005, pp. 180–181.

în casa sfatului și să îi amendeze proporțional cu delictul comis[2].

În 1565, Sfatul orașului și centumvirii[3] au introdus prin ordonanță regulile pentru diferitele ocazii de petrecere și convivialitate:

„1. În vecinătăți în zilele de duminică sau în alte zile de sărbătoare gazda nu trebuie să ofere mai mult decât un fel de mâncare. În Miercurea Cenușii gazda oferă un fel, iar vecinătatea un fel, fără să se facă nici un fel de banchet, iar în ziua următoare toți să fie mulțumiți și liniștiți, fără alte petreceri și ospețe.

2. Atunci când un ucenic este angajat, la petrecere să nu se ofere mai mult de două feluri și să se renunțe la orice alte lucruri de prisos. De asemenea, să nu fie invitați sau chemați mai mulți oaspeți decât încap la o masă.

3. La numirea unui meșter este voie să fie invitați oaspeți la două mese și să nu se ofere mai mult de două feluri de mâncare.

4. Tot așa la încheierea unei logodne fiecare să se mulțumească cu câte două mese de oaspeți, iar la nuntă cu 20 de mese, iar nimeni să nu încalce aceasta fără aprobarea preacinstitului Sfat sub amenda de 1 florin pentru fiecare masă în plus“[4].

Regula celor două feluri de mâncare se regăsește într-un statut al breslei pielarilor din 1546: normele din diferitele compartimente ale vieții urbane nu se contrazic între ele[5] .

Vecinătățile, micro-organisme sociale care coagulau gospodăriile de pe aceeași stradă, erau la rândul lor menite să

---

[2] În socotelile consulare ale orașului apar încă din 1556 amenzile pe care persoanele care încălcau regulamentele au fost obligate să le plătească.

[3] Consiliul lărgit al Sibiului, format din o sută de bărbați aleși din breslele orașului; centumvirii îi alegeau pe cei 12 membri ai Sfatului orășenesc și persoanele care urmau să ocupe celelalte funcții politice, juridice sau economice din oraș și totodată aprobau și deciziile importante ale conducerii.

[4] *Corpus statutorum*, pp. 537–8 (traducerea mea din limba germană).

[5] *Handel und Gewerbe in Hermannstadt und in den Sieben Stühlen (1224–1579)*, ed. Monica Vlaicu et al., hora Verlag, Sibiu, 2003, doc. 123, p. 359.

definească norme de comportament social și moral: neparticiparea la înmormântări, la sărbătoarea din Miercurea Cenușii sau la paza nocturnă erau la fel de nocive și amendabile ca și cearta, bătutul cu pumnul în masă sau jocul de cărți și zaruri. Statutele vecinătăților din Sibiu, păstrate în scris începând cu anul 1563, inventariază atitudinile, gesturile și faptele dezaprobate și stabilesc amenzile corespunzătoare[6].

Băieții și tinerii care intrau în diferitele bresle ale orașului ca ucenici și calfe învățau atât meseria care urma să le asigure traiul, cât și normele de bună purtare în societate. Slugile și fetele în casă erau de asemenea supuse supravegherii: le era interzisă rămânerea în taverne sau în alte locuri de întâlnire după lăsarea serii. Ba mai mult, fetele care refuzau să intre în serviciul „oamenilor credincioși", preferând căminul unor văduve sau al necetățenilor, trebuiau să plătească impozit (1565)[7]. Ordinea socială era periclitată și de femeile bătrâne de 50–60 de ani care dacă se căsătoreau cu un bărbat tânăr erau obligate la plata unei amenzi de 100 de florini, sumă fabuloasă la vremea a ceea, din ea putându-se cumpăra de pildă aproximativ 20 de kilograme de piper sau 25 de covoare turcești (1577)[8].

Regulamente orășenești și așa-numitele legi somptuare, cerând respectarea liniștii publice pe timp de noapte sau restrângerea exagerărilor în îmbrăcăminte și la nunți și botezuri sunt o constantă a istoriei medievale europene.[9] Politica de disciplinare socială condusă de autoritățile politice ale unei comunități, în special urbane dar nu exclusiv, a fost identificată

---

[6] Statutele vecinătăților sibiene din secolul al XVI-lea au fost publicate de Franz Zimmermann, *Die Nachbarschaften in Hermannstadt. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Stadtverfassung und –Verwaltung in Siebenbürgen*, în „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde", t. XX, nr. 1, 1885, pp. 47–202.

[7] *Corpus statutorum*, vol. I, p. 539. DJAN Sibiu, Fondul *Magistratul orașului și scaunului Sibiu*, Inventar 211, Acte administrative, Protocoale de ședință, nr. 1, 417r.

[8] Fr. Schuler von Libloy, *Siebenbürgische Rechtsgeschichte*, vol. 1, *Einleitung, Rechtsquellen und Staatsrecht,* Sibiu, 1867, p. 134.

[9] Neithard Bulst, *Feste und Feiern unter Auflagen. Mittelalterliche Tauf-, Hochzeits und Begräbnisordnungen in Deutschland und Frankreich*, în *Feste und Feiern im Mittelalter. Padeborner Symposion des Mediävistenverbandes*, ed. Detlef Altenburg, Jörg Jarnut, Hans-Hugo Steinhoff, Jan Thorbeck, Sigmaringen, 1999, pp. 39–51.

în orașele germane încă de la sfârșitul evului mediu, iar amploarea pe care a luat-o în secolul al XVI-lea nu reprezintă decât o consolidare a conceptelor și instrumentelor cu care se opera în cadrul acestei politici. Secolul al XVI-lea marchează totodată perioada de rafinare a mecanismelor de control social în mediile urbane, deoarece acum apare și dominanta solidarității și coeziunii unui corp de cetățeni, transformând astfel simpla coerciție într-o ideologie coerentă[10].

Un alt instrument al disciplinării sociale a fost creat prin adoptarea Reformei de către întreaga comunitate a sașilor ardeleni, care a adus printre altele și o schimbare a raporturilor de forțe dintre instanțele de autoritate în favoarea celor laice. Disciplinarea religioasă a indivizilor este preluată în mare parte de către sfatul orășenesc, care și-a asumat de pildă sarcina de a asigura prezența la serviciul divin a credincioșilor, de a amenda excesele din cadrul ceremoniilor religioase cum ar fi botezul copiilor sau revenirea în biserică a lăuzelor, precum și alte atribuții care în trecut ținuseră de autoritatea bisericii. Rigoarea noii dogme luterane în cazul Sibiului s-a răsfrânt inevitabil și asupra normelor de moralitate și comportament pe care cetățenii trebuiau să le asimileze. Alături de sarcinile spirituale, pastorii la rândul lor erau îndemnați să ofere un exemplu de cumpătare în vorbe și în îmbrăcăminte.

În ciuda a ceea ce scurta introducere de mai sus ar părea să descrie, viața în Sibiu nu era nici pe departe un șir nesfârșit de constrângeri. De fapt, ordonanțele și legile municipale nu interzic sărbătoarea, petrecerile sau mesele, ci doreau doar să traseze anumite limite temporale, spațiale și finaciare în care acestea să se încadreze, limitări urmărind să încurajeze moderația și să elimine excesele.

Ritualuri civice în Sibiul veacului al XVI-lea

De-a lungul unui an calendaristic existau multe ocazii, unele obișnuite, tradiționale și repetate de generații, iar altele

---

[10] R.W. Scribner, *Social Control and the Possibility of an Urban Reformation*, în *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, The Hambledon Press, Londra, 1987, p. 177.

extraordinare. Botezul, logodna, nunta, intrarea într-o breaslă, examenul de meșter făceau parte din evenimentele care presupuneau convivialitate, bună dispoziție și reiterarea coeziunii de familie sau cea profesională. Vecinătățile ordonau prin statut întâlnirea tuturor capilor de familie cel puțin o dată pe an, în Miercurea Cenușii, când se făcea bilanțul fiscal al anului anterior, se alegea capul vecinătății, dar se și participa la o masă comună. Absența de la acest eveniment nu era privită cu ochi buni, fiecare membru al vecinătății trebuia „să fie de găsit acasă" în acea zi[11]. Breasla aurarilor, cea mai bogată și influentă politic în Sibiul veacului 16, organiza și cele mai fastuoase ospețe, mese la care participau meșterii aurari din toate orașele săsești[12].

Orașele europene au o lungă tradiție de ceremonialuri publice și festivaluri. Cel mai popular dintre ele era bineînțeles „sărbătoarea nebunilor", carnavalul, care avea loc de Lăsata Secului, înainte de intrarea în postul Paștelui. Aceasta consta din procesiuni, jocuri publice, reprezentări ale unor evenimente politice, care aveau loc în piața orașului. În general, breslele erau cele care organizau aceste sărbători, iar către sfârșitul secolului al XV-lea conținutul lor trebuia aprobat de către consiliul orașului. Festivaluri erau organizate de asemenea și cu ocazia târgurilor anuale și a sărbătorilor religioase – hramurilor, festivaluri populare ce atrăgeau un mare număr de participanți. În secolul al XVI-lea, desigur că eforturile de disciplinare socială ale autorităților au avut ca țintă și aceste desfășurări publice dezordonate[13], al căror conținut religios fusese înlocuit cu preocuparea pentru mâncare, băutură, dansuri și alte forme de socializare în afara rutinei cotidiene.

Obiectul discuției următoare sunt însă ceremonialurile publice civice, prin care înțeleg ritualurile ce însoțeau evenimentele importante pentru viața politică a orașului, la care alături de oficialități luau parte și comunitatea de cetățeni sau

---

[11] Zimmermann, *Die Nachbarschaften*, pp. 47–202.

[12] Gustav Seivert, *Die Stadt Hermannstadt. Eine historische Skizze*, Sibiu, 1869, pp. 68–9.

[13] Alison Stewart, *Paper Festivals and Popular Entertainment. The Kermis Woodcuts of Sebald Beham in Reformation Nuremberg*, în „Sixteenth Century Journal", XXIV/2, 1993, pp. 322–7.

reprezentații acesteia, fie în postura de participanți activi, fie în cea de privitori, auditori, spectatori. Edward Muir este un devotat cercetător al ritualurilor urbane din epoca modernă timpurie, astfel că observațiile și concluziile lui îmi vor călăuzi argumentele în cele ce urmează[14].

Singura funcție oficială din cadrul comunității sașilor care presupunea acordul principelui Transilvaniei era cea a judelui regal, cu funcții militare și juridice, dar și reprezentative în relația cu celelalte stări politice ale principatului. Până acum am reușit să identific două surse în care numirea unor juzi regali ai sașilor este explicit descrisă ca un ceremonial public. Prima dintre ele este o notă din registrul cu acte administrative ale orașului, care pe lângă procese-verbale, diverse sentințe judecătorești și contracte de vânzare-cumpărare confirmate de Sfatul sibian, conține și listele funcționarilor sibieni aleși anual. Primul nume din aceste liste era primarul orașului Sibiu, iar al doilea era judele regal. Pentru anul 1570, în dreptul numelui lui Augustin Hedwig apare scris: „în ziua de 8 ianuarie în ședința dietei de la Mediaș a fost ales de către maiestatea sa Ioan al II-lea și în ziua de 16 a fost introdus în funcție și făcut cunoscut (honorifice inauguratus et publicatus) la Sibiu de către Mateus Nagy, omul regelui"[15].

A doua sursă privind ceremonialul de inagurare al unui jude regal o reprezintă însemnările lui Albert Huet. Ziua de 1 februarie 1577 a constituit momentul deschiderii drumului lui Huet către cea mai înaltă funcție politică a sașilor. Atunci, Albert Huet a fost ales membru în sfat pe poziția 11 din listă, deoarece dispariția din viață a doi senatori a deschis locurile acestora în senatul sibian. Tot în aceeași zi însă un eveniment nefericit în familie, moartea judelui Augustin Hedwig, a adus și ocazia pentru un salt rapid în cariera politică. Iată perspectiva lui Huet asupra evenimentelor:

„În anul 1577 în duminica Iudica, adică în a 24-a zi a lunii Martie, domnul Christoff Bathori, voievodul Transilvaniei și

[14] Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, University Press Cambridge, 1997, pp. 229–68.

[15] DJANS, *Fond Magistratul orașului și scaunului Sibiu, Acte administrative, Inventar 211-Protocoale de ședință*, nr. 2, p. 25r.

comite al secuilor, a trimis de la Alba Iulia doi consilieri secreți și înalți comisari, pe Apaffy Gergely și Kendi Sandor, care mi-au înmânat funcția de jude regal cu o scrisoare de numire. A treia zi după aceea am fost declarat în primăria orașului în fața preacinstitului sfat și a centumvirilor, după care însoțit de către sfat și de către comunitate, purtând steagul orașului și cu cei doi comisari în urma mea, am trecut pe sub steag, după care întregul sfat și cei mai bătrâni centumviri au fost oaspeții mei la 5 mese, unde am oferit și dăruit celor doi comisari două perechi de cupe aurite“[16].

Albert Huet a fost alegerea cea mai fericită pentru funcția de jude regal, care era puntea de legătură a națiunii săsești cu celelalte națiuni politice ale Transilvaniei și cu autoritatea centrală a principatului. Familia lui Huet se bucura de prestigiu în oraș, tatăl Georg fusese la rândul lui jude regal al sașilor între 1539 și 1543. Tânărul Albert și-a făcut studiile la Viena și a fost notar al cancelariei Ungariei din capitala imperială până în 1574[17], când s-a întors în orașul natal.

Dată fiind personalitatea covârșitoare a lui Huet, precum și potențialul său de om politic al cetății, nunta lui a reprezentat un eveniment politic important nu doar pentru omul Albert Huet, ci și pentru orașul său natal și pentru întreaga „națiune“ săsească. Deși în 1575, anul încheierii căsătoriei sale, în oraș erau în vigoare mai multe ordonanțe care prescriau numărul de oaspeți și de feluri de mâncare permise la nunți, acestea nu au fost valabile și în cazul lui Huet. Nesocotirea legilor orașului de a căror aplicare era el însuși responsabil cred că se poate explica tocmai prin această raționalizare a evenimentului. Însemnările pe care Albert Huet le-a lăsat despre evenimentele

---

[16] Însemnările autobiografice ale lui Albert Huet au fost publicate în mai multe variante de lectură, dintre care am folosit-o pe cea oferită de G.A. Schuller, *Zeitgeschichtliche und biographische Aufzeichnungen auf den Deck- und Titelblättern älterer Bücher*, în „Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde“, tom 30, nr. 4–5, 1907, p. 37.

[17] Acestă etapă esențială din cariera lui Huet nu este cunoscută biografilor săi. El apare cu această funcție într-o donație făcută lui Huet de către împăratul Ferdinand în 1558. Vezi de pildă Fr. Teutsch, *Der Sachsengraf Albert Huet. Vortrag gehalten im großen Hörsaal des ev. Gymnasiums in Hermannstadt am 19. Dezember 1874*, Sibiu, 1875.

care au precedat și însoțit căsătoria lui cu nepoata unui alt important om politic sibian ne arată că el a fost mai interesat de contabilizarea rangului și numărului invitaților și de cadourile pe care aceștia i le-au făcut[18]. Numărul și tipul cadourilor era un indicator simbolic al poziției sociale al ambelor părți. Această căsătorie a fost introdusă și în calendarul evenimentelor comunitare ale orașului: în ziua următoare a fost organizat un turnir, o alergare la cerc (Ringrennen), iar Albert Huet a ținut să noteze cine a câștigat premiile puse în joc, un covor și trei linguri de argint. Ultimele cuvinte ale acestui inventar sec de nume și obiecte lasă să se întrevadă amuzamentul și distracția pe care aceste jocuri le aduceau spectatorilor: „Peter Ludwig, nașul soției mele, a călărit și el și ne-a făcut pe toți să râdem căci a rupt patru lănci“[19] .

Albert Huet a activat în funcția de jude regal până la moartea sa în 1607. Abilitățile lui politice, juridice și lingvistice au fost puse în slujba națiunii sale, într-un proiect politic ambițios pe care îl vom descoperi parțial în cele ce urmează.

*

Între 1576 și 1582, timp de șapte ani și trei mari campanii militare, regele Poloniei Ștefan Báthori a înfruntat armatele țarului Ivan al IV-lea cel Groaznic. Odată chemat pe tronul Poloniei din Transilvania, Ștefan Báthori s-a implicat cu mult curaj în marea politică europeană din nordul continentului[20]. Războiul cu țarul Rusiei, Ivan al IV-lea Vasilievici, cunoscut și ca Ivan cel Groaznic și numit „duce al Moscoviei“ în izvoarele occidentale, a fost declanșat de invaziile acestuia în teritoriile stăpânite de cavalerii gladiferi în Livonia și Lituania. Prima victorie însemnată a armatei polone a fost capturarea cetății Polatsk (în rusă Polotsk, azi oraș în Bielorusia). Următorul obiectiv al regelui a fost cetatea Pskov (astăzi Pleskov în Rusia, Pleskau în limba germană), al cărei asediu

[18] Schuler von Libloy, pp. 36–38.

[19] Ibidem.

[20] Vezi cel mai recent Norman Davies, *God's Playground. A History of Poland. Revised edition*, vol. I, *The origins to 1795*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 319–325.

a început în august 1581. Țarul a apelat la ajutorul papei Grigore al XIII-lea pentru intermedierea unui armistițiu, sub pretextul începerii unei cruciade comune antiotomane. Alegerea țarului pentru dificila ambasadă în Rusia, la recomandarea cardinalului Comendone, a căzut asupra iezuitului Antonio Posevino. Acesta, după ce s-a întâlnit cu regele Poloniei, a fost primit în audiență și la Moscova în septembrie 1581, la curtea țarului. Din relatările lui Posevino aflăm că țarul s-a arătat încântat de lectica în care este purtat papa și de fața rasă a iezuitului, fiind însă evaziv în toate chestiunile diplomatice pentru care acesta se afla la curtea lui.[21] Între timp, asediul cetății Pskov era în plină desfășurare, iar Báthori l-a lăsat în fruntea oștilor sale pe însuși cancelarul curții, vestitul Jan Zamosyki. Iarna grea nu l-a descurajat pe Zamoyski, ai cărui cavaleri înghețau în șeile cailor. Armistițiul dintre Ștefan Báthori și Ivan cel Groaznic a fost pecetluit prin pacea de la Yam Zapolski, pe data de 15 ianuarie 1582, tratatul fiind semnat în prezența lui Antonio Posevino. Cetatea Pskov a fost predată lui Zamoyski.

Regele Ștefan Báthori a pus în mișcare un întreg aparat de propagandă în jurul acestui război. Fiecare dintre victoriile sale era urmată de un raport către stările poloneze, de al căror sprijin financiar Báthori avea nevoie, și de scrisori trimise la curțile europene în care își anunța reușita asupra armatelor țarului. Astfel de scrisori au ajuns și la Sibiu, la judele regal Albert Huet. Prima misivă a fost trimisă după capturarea Polatskului în urma asediului din 1579. Cea de a doua transmitea știrea încheierii păcii cu Ivan cel Groaznic și luarea cetății Pskov. Cu ambele ocazii, Huet împreună cu sfatul Sibiului a hotărât sărbătorirea acestor victorii prin festivități publice în oraș.

Cele două festivități sunt diferite în conținut și punere în scenă. Joseph Trausch, neobositul editor al lexiconului autorilor germani din Transilvania, în 1869 știa încă de existența în manuscris a două texte conținând descrierile celor două

---

[21] P. Pierling, S.J., *Un arbitrage pontifical au XVIe siècle entre la Pologne et la Russie*, Bruxelles, 1890.

festivaluri[22]: „Descriptio festi in memoriam expugnate per Stephanum Báthori, Regem Poloniae et Principem Transylvaniae, Arcis Polocensis in Lithuania anno 1579. Cibinii celebrati" (Descrierea sărbătorii ținute la Sibiu în anul 1579 în memoria cuceririi cetății Polotsk din Lituania de către Ștefan Báthori, regele Poloniei și principele Transilvaniei) și „Descriptio festivitatis cujusdam in memoriam initae, inter Stephanum Báthori Regem Poloniae et Basilium, Magnum Moscoviae Ducem, Pacis Cibinii d. 14 Februarii 1582 scenicae celebratae" (Descrierea festivității sărbătorite scenic la Sibiu în ziua de 14 februarie 1582 în memoria păcii încheiate între Ștefan Báthori regele Poloniei și Basilius, marele duce al Moscoviei). Conținutul acestor manuscrise originale ne sunt cunoscute în traducerile în limba germană ce au fost publicate în secolul XIX. Este vorba de două variante, dintre care prima este în fapt un rezumat al variantelor originale latinești, publicat în 1839 de către Joseph Benigni[23]. A doua traducere este mai lungă și a fost inclusă într-o extinsă notă de subsol de către Gustav Seivert în istoria orașului Sibiu din 1869[24]. Fiind mai detaliată, am ales să lucrez cu varianta oferită de acesta din urmă.

Alături de textele menționate mai sus, victoria lui Ștefan Báthori la Pleskov a fost cântată în Transilvania și de Johann Decani, a cărui „Ode gratulatoria Stephano Bathori de victoria relata de Moschis" a fost tipărită în 1580 la Brașov. Nici din această publicație nu se cunoaște astăzi nici un exemplar.[25]

---

[22] *Schriftsteller-Lexikon der Siebenbürger Deutschen*, ed. Joseph Trausch, vol. I, Brașov, 1868, reprint Köln, Böhlau Verlag, 1983, seria Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens nr. 7, p. 249.

[23] B.J., *Beschreibung zweier Hermannstädter Volksfeste aus der ersten Hälfte des sechzenten Jahrhunderts*, în „Blätter für Geist, Gemüth und Vaterlandskunde. Beiblatt zum siebenbürgischen Wochenblatt", Brașov, 1839, pp. 167–170.

[24] Gustav Seivert, *Die Stadt Hermannstadt*, p. 71–4. Fie amintiți aici și autori care au discutat existența acestor sărbători: Eugen Filtsch, *Geschichte des deutschen Theaters in Siebenbürgen*, în „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde", 21, 1887, nr. 3, pp. 519–520; Olga Beșliu, *Centrul istoric al Sibiului. Imagine și simbol*, în „Historia Urbana" tom IX, 2001, nr. 1–2, p. 63, autoarea preluând de fapt informația de la Emil Sigerus, vezi Ibidem, nota 12.

[25] *Schriftsteller-Lexikon*, vol. I, p. 249.

Alte asemenea texte omagiale au fost scrise și în Polonia, iar campania nordică a regelui a devenit și subiectul unor tipărituri ce exploatau senzaționalul ei: povestea „istoriilor septentrionale“, publicată la sfârșitul secolului al XVI-lea, era anunțată în pagina de titlu ca fiind „foarte folositoare și amuzantă de citit“[26].

Să revenim la Sibiu și la modul cum mai-marii orașului au văzut de cuviință să împărtășească victoriile suveranului lor.

Festivalul din toamna anului 1579

Primul moment crucial al campaniei nordice a lui Báthori a fost victoria de la Polatsk, un bun pretext pentru sibieni să organizeze întreceri, să pună în scenă un duel și să participe la o fastuoasă procesiune a cetățenilor. Iată și versiunea în limba română a textului publicat de către Gustav Seivert în 1859:

„În anul 1579, înaintea sărbătorii sfântului apostol Matei, adică în a patrusprezecea duminică după Trinitas, adică pe 12 ale lunii octombrie, un sol al principelui Báthori[27] i-a adus judelui regal al Sibiului, Albert Huet, un document la care erau adăugate și scrisori de la Wolfgang Kováchoczy și Martin Berzewitzei, cavaleri ai pintenului de aur, care conținea vestea cuceririi orașului Polock din Lituania la 3 septembrie, sub conducerea personală a lui Ștefan Báthori, rege al Poloniei.

---

[26] *Septentrionalische Historien oder warhaffte Beschreibung der fürnembsten polnischen, lifflandischen, moscowiterischen, schwedischen und andern Geschichten. So sich bey Regierung beeder Königen in Polen Stephan und Sigismundi deß dritten dieses namens, von anno 1576. biß auff das 1593. Jar zugetragen. In zwey Bücher kurz verfasset. Deren das erste hie bevor durch d. Laurentium Müllern, damahls f. churländischen Hoffrath, beschrieben und in Druck geben. Das ander aber, sampt einen Appendice und Continuation deß ersten, jetzt newlich durch einen Liebhaber der Historien mit grossem fleiß zusammen gezogen worden. Sehr nützlich und lustig zu lesen*, publicate de Laurentius Müller, Ambert, 1595, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, A: 254. 17 Quod. (1).

[27] Este vorba de Cristofor Báthori, vărul lui Ștefan Báthori, care a preluat funcția de principe al Transilvaniei în 1576.

Magistratul[28] i-a anunțat imediat pe cetățeni de o sărbătoare solemnă, mai apoi pe clerici, să-L slăvească pe Dumnezeu cel Atotputernic în biserică, prin intonarea cântului ambrosian după cum e obiceiul. Breslelor li s-a poruncit ca în ziua următoare să îmbrace zalele de fier și membrii să fie înarmați, sub steagurile fiecăreia dintre ele. Locul de adunare se afla în afara orașului, în „Schützenwerkstatt", unde se aruncau bile la țintă, jocuri la care participau și cetățeni din tagma cavalerilor. Vechiul obicei era ca victorioșii să fie premiați din fonduri publice cu covoare și alte premii. În timp ce aceștia practicau tragerea la țintă, la ora 11 Albert Huet i-a invitat pe primar[29], pe membrii sfatului și reprezentanții de seamă ai comunității[30] să se așeze la masa întinsă în Piața Mare, în fața casei sale. Aici erau pregătite diferite feluri cu pește și carne, vin de Vinț și Sebeș, dar chiar și vin de Malvasia, cu care cei de față au închinat din pocale de aur pentru sănătatea regelui, a principelui și a familiei acestuia, a consilierilor lui Christof Báthori, mai cu seamă a lui Johann Galfi și a lui Alexander Kendi, iar aceasta a durat atât de mult, încât însăși sănătatea oaspeților a fost pusă în pericol, deoarece au început să se amețească. Mesenii au fost înconjurați de o mulțime de tineri, cărora judele regal le-a aruncat bani întru amintirea acestei sărbători: a început o înghesuială și o bătaie hazlie, mâini trosnite, bucurie și veselie amestecate cu gâlceavă. În apropierea mesei cu oaspeți se ridicau flăcări dintr-un rug imens, în jurul căruia o hoardă de țigani se bătea cu bețe și în loc de bile aruncau unii în alții cu pietre mânjite cu noroi, iar la sfârșitul bătăliei au dansat în jurul rugului. Nu departe de acesta se afla și un butoi uriaș, din care a fost oferit tuturor celor care se adunaseră acolo vin gratuit.

Între timp a luat sfârșit și jocul de la Schützenwerkstatt și în jurul orei trei și-au făcut apariția cetățenii sub conducerea

---

[28] Sfatul orașului.

[29] Blasius Rhaw.

[30] Centumvirii sau „sfatul lărgit" îi cuprindea pe reprezentanții breslelor care nu erau de regulă eligibili în sfatul orașului, dar aprobau anual componența acestuia și participau la deciziile politice cele mai importante. Sancționați oficial în 1495, centumvirii capătă tot mai multă vizibilitate în conducerea orașului în a doua jumătate a secolului al XVI-lea.

celor doi comandanți de oaste, membrii ai senatului, Lukas Ennyedi și Johann Renner, în felul următor: în față cei doi comandanți pe cai, urmați imediat de către purtătorul de steag al vameșului Sibiului, funcție îndeplinită pe atunci de către senatorul Georg Lucius, numit și Tschukasch[31], și care steag purta stema principelui[32]. Acesta era urmat de către miliția orășenească, pe jos, grupată în două secțiuni și îmbrăcată în diverse veșminte; în mijlocul acesteia venea cavaleria, având-l în frunte pe Michael Haller de Hallerstein însoțit de servitorii acestuia. Acesta era urmat de către Petrus Wolff, numit și Farkasch Torquatus, iar al treilea era mai marele peste grajduri Laurentius, care ținea în mâna dreaptă frâiele calului lui Albert Huet, acoperit cu cele mai noi harnașamente. Urmau apoi doi cavaleri, dintre care unul era îmbrăcat din cap până în picioare în zale și arme, pe un cal înalt; acesta purta steagul orașului, numit și banderium, pe care se puteau vedea două săbii sub o coroană de aur. Celălalt cavaler, purtând o cască aurită, ducea steagul lui Albert Huet, iar după el urma restul cavalerilor. Coloana era încheiată de o femeie pe un catâr, care reprezenta cetatea proaspăt cucerită, Poloczk. În această ordine s-au deplasat până în piață, aranjați după bresle și companii. Aici, la semnul dat de clopote, tunurile au fost aprinse cu un tunet puternic, amplificat peste măsură de multele tunuri din bastioanele și turnurile dintre zidurile cetății, dar mai ales de cele patru tunuri așezate în mijlocul pieței. Acestea din urmă au izbucnit atât de violent, încât sticlele de la ferestrele au fost făcute țăndări, ba chiar și țiglele de pe acoperișul văduvei unui anume Anton Italianul, numită în ungurește Olasz Antalné. Aceasta, cuprinsă de teamă și devenind astfel singura persoană mâhnită în toiul veseliei generale, a alergat la masa lui Albert Huet, rugându-l pe acesta și pe oaspeții săi, în numele Domnului nemuritor, să pună capăt zgomotelor îngrozitoare produse

---

[31] Georg Hecht, Lucius în latină și Tschukasch (csukás) în maghiară = știucă.

[32] Vama aparținea veniturilor vistieriei Transilvaniei, de aceea steagul vămii poartă stema princiară. Orașul Sibiu arenda vama în fiecare an de la principii ardeleni, astfel că responsabil cu colectarea taxelor era de regulă un membru al Sfatului orășenesc. În 1579 Georg Hecht a fost ales în această funcție.

de tunuri, dacă nu doreau ruinarea sigură a casei ei din cauza acoperişului deja distrus. În mijlocul veseliei generale nu se dă multă atenție nenorocului vreunuia; totuşi, ca această amărâtă femeie să nu sufere din cauza ghinionului, în timp ce tot oraşul sărbătoreşte, judele regal a îndemnat-o să fie veselă şi i-a promis că va acoperi pagubele din bugetul public. După terminarea mesei, care a durat până la ora cinci către seară, şi după ce steagurile au fost puse la locul lor iar cetățenii trimişi acasă, oaspeții s-au ridicat de la masă şi au salutat gazda, care după ce a răspuns mulțumirilor, l-a însoțit acasă pe primar împreună cu întreg senatul, după cum se cuvine. Aici au fost primiți de o masă lungă aşternută în aer liber, acoperită cu diferite feluri şi vinuri, din care s-au înfruptat doar puțin. A urmat o serie de dansuri naționale şi italieneşti, precum şi cântările la fluier şi trompetă ale haiducilor, astfel că această zi a fost petrecută cu diferite lucruri plăcute până la ora nouă seara, când fiecare s-a întors la ai lui".

Notele sarcastice ale textului, mă refer aici la efectele vinului asupra comesenilor, se datorează de bună seamă autorului, ca observator şi cronicar al evenimentului. Acestea mă îndeamnă să cred că acest text nu a fost scris la comanda lui Albert Huet, altminteri nu şi-ar fi găsit locul într-un discurs oficial. Mai mult, din vocabularul folosit în descrierea realităților sibiene înclin să cred că autorul era străin de oraş şi de obiceiurile lui. Deşi identitatea şi motivațiile scribului ar fi fost un punct de plecare important în analiza acestui text, pentru moment voi stărui mai degrabă asupra conținutului său – evenimente şi participanți la festivitate.

Există trei momente importante ale zilei, marcate şi prin menționarea orei. Dimineața au loc cele două evenimente paralele: masa luată în public de către oficialii oraşului şi jocurile cavalereşti la care participă membrii breslelor, deşi ochiul observatorului urmăreşte şi derularea ceremonialului public din piață. Momentul vizual cel mai impresionant este procesiunea, intrarea în oraş a cetățenilor în ordine strict ierarhică. Desfăşurarea steagurilor, a zalelor şi armelor, tropotul copitelor trebuie să fi fost un spectacol impunător, o demonstrație a forței militare a cetății. Efigia purtată pe catâr avea

menirea să facă cunoscute motivul și ocazia pentru toată ceremonia, ea reprezentând orașul cucerit de regele Ștefan Báthori.

Masa oficială[33] probabil că a fost aleasă ca parte din festival datorită prezenței trimișilor lui Báthori, aceștia urmând să îl informeze pe rege despre onoarea și cinstea cu care faptele lui de arme sunt sărbătorite la Sibiu, la inițiativa credinciosului supus al maiestății sale, Albert Huet. Astfel, erau demonstrate și afirmate nu numai relațiile de putere din interiorul comunității, ci și cele cu autoritatea centrală. Pe de altă parte, planurile politice ambițioase ale lui Huet aveau nevoie de sprijinul și bunăvoința Báthoreștilor, deoarece poziția sașilor în dieta Transilvaniei era destul de fragilă, iar protecția principelui era un scut politic relativ eficient.

Spectacol dramatic în Piața Mare: festivalul din 1582

Dacă pentru cucerirea cetății Polotsk, Albert Huet a decis să ofere o mare masă și să dea dovada magnanimității sale, vestea încheierii păcii dintre Ștefan Báthori și Ivan cel Groaznic în 1582 a produs o reacție de un calibru sporit. Succesul regelui Poloniei a fost din nou răspândit în mediile politice interne și internaționale cu ajutorul tiparului în mod special. Discursul lui Christophor Warsevicius, un apropiat al regelui de fapt, în care se aduceau laude pentru pacea încheiată pe 15 ianuarie, a fost tipărit la Magdeburg[34] și difuzat în toată Europa.

Urmare a semnificației deosebite a evenimentului, al doilea „festival" este mult mai elaborat atât din punctul de vedere al

---

[33] Pentru secolul al XVI-lea nu am găsit până acum informații despre asemenea banchete publice. Dintr-o sursă bistrițeană despre ceremoniile organizate în 1684 cu ocazia desemnării fiului lui Mihail Apaffi ca succesor la tronul Transilvaniei aflăm că încă din 1620 era obiceiul ca oficialitățile orașului să ia masa împreună: Otto Dahinten, *Geschichte der Stadt Bistritz in Siebenbürgen*, Böhlau Verlag, Köln, 1988, seria Studia Transylvanica 14, p. 91.

[34] *Christophori Warsevicii Ad Stephanvm Regem Poloniæ Oratio: Qva Cvm Ioanne Magno Moscorvm Dvce XV. Ianuarij ad Zapolsciam confectam pacem gratulatur*, tipărit la Magdeburg în 1582, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, A: 204 Hist. (4).

ceremoniilor cât și al participării active a cetățenilor la o manifestare comună. Aplecându-ne din nou asupra textului tradus de Gustav Seivert în istoria sa despre orașul Sibiu, iată cum este descrisă acea zi:

„În anul 1582, în ziua sfântului martir Valentin[35] a sosit un trimis al principelui Sigismund Báthori[36], Petrus Literatus din Alba Iulia, trimis la Sibiu ca să aducă o scrisoare a principelui cu fericita veste a păcii încheiate între regele Poloniei, Ștefan Báthori și marele principe al Rusiei, Vasile (Basilius). Albert Huet și primarul orașului s-au bucurat foarte tare și au trimis un mesager ca să se bată tunurile la orele cinci spre seară a aceleiași zile și să se strige în toate părțile organizarea unei sărbători pentru ziua următoare.

Ziua următoare a fost senină și cât se poate de potrivită pentru celebrarea unei sărbători. Senatorii s-au adunat devreme în casa sfatului și după ce fiecare și-a spus părerea, au hotărât ca înainte de toate să fie aduse rugi Domnului pentru sănătatea principelui și pentru acest eveniment fericit, mai apoi ca bucuria acestei sărbători să fie cinstită cu salve de tun, iar în cele din urmă ca evenimentul însuși să fie prezentat printr-o reprezentație scenică. Johann Auner, parohul orașului, a fost însărcinat cu îndeplinirea primei părți a acestei hotărâri, iar Emerich Bütner, colectorul de taxe, cu organizarea celei de a doua părți, în timp ce Albert Huet însuși și-a asumat grija celei de a treia.

La ora unu după prânz, după ce toate clopotele au bătut de trei ori, Auner împreună cu toți clericii a înălțat rugi și imnuri speciale pentru această sărbătoare. Înainte de predică predicatorul Daniel a citit psalmul 118 din cartea lui David, după care Auner însuși a dat tonul imnului sfântului Ambrozie, îmbrăcat în straiele ceremoniale după vechiul obicei al bisericii romane păstrat de către sași,[37] și a atras spre cântare mulțimea

[35] 14 februarie.

[36] Fiul lui Cristofor Báthori; a preluat cârma Transilvaniei în 1581.

[37] Veșmintele liturgice catolice, bogat ornamentate, au fost păstrate în serviciul divin al sașilor după Reformă: Evelin Wetter, *Das vorreformatorische Erbe in der Ausstattung siebenbürgisch-sächsischer Pfarrkirchen A.B. Altarbildwerke – Vasa sacra /Abendmahlsgerät – Paramente*, în *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen. Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert*, ed. Ulrich A. Wien și Krista Zach, Böhlau Verlag, Köln, 2004, pp. 37–56.

participanților din jurul bisericii. Serviciul divin a fost încheiat cu muzică și cu binecuvântarea apostolică.

Între timp, judele regal i-a trimis pe Lucas Enyedi, un membru al Sfatului, și pe Georg Dollert să aducă hainele, giuvaericalele, diademele, sceptrele, veșmintele preoțești și alte obiecte necesare, precum și oameni care să joace în scene. Judele scăunal al Sibiului, Blasius Weiss, pe care ungurii îl numeau Feyer, a poruncit ca doi bravi oameni de arme, pricepuți în lupta unu la unu, adică Seruatius Bierkoch, care urma să apere tabăra regelui Báthori, să se bată cu Urbanus Salamon, un om de o origine mai joasă, care să imite grosolănia și încăpățânarea moscoviților. Amândoi s-au îmbrăcat cu zale și coifuri demne de toată mirarea, au încălecat pe cai puternici. Fiecare avea în mâna dreaptă o lance mai groasă decât un braț de om și cu un trident ascuțit în vârf. Locul de desfășurare a luptei, în Piața Mare, a fost ales de către senat, care urmărea confruntarea din casa primarului Johann Wayda și care a stabilit și premiul învingătorului. Între timp, din casa lui Albert Huet răsunau un țimbal și patru trompete, care au dat împreună semnalul de începere a luptei. Tot atunci au izbucnit și tunurile din piața în care croitorii obișnuiesc să își vândă hainele, împreună cu alte tunuri din piață[38], cu atâta putere, încât cele mai multe ferestre de sticlă ale caselor s-au spart și țiglele de pe acoperișuri au căzut. Lupta a început în mijlocul acestei larme și ca de obicei, zeița Fortuna a fost însoțitoarea celui curajos: Seruatius și-a aruncat adversarul de pe cal de trei ori, dar l-a dominat și cu înfățișarea sa atunci când i-a smuls coiful de pe cap. În cele din urmă, Seruatius a fost învingătorul. Dar în piață se mai aflau alți doi călăreți, acoperiți cu butoaie lungi din lemn și înarmați cu bețe lungi cu care se aruncau unul pe altul de pe cal. Această luptă mai puțin serioasă a stârnit mai mult râsul decât admirația privitorilor.

După ce acestea au luat sfârșit, s-a mers în Piața Mare, care a servit de scenă pentru reprezentația teatrală. Pe latura nordică, în fața casei lui Thomas Hedel, se afla regele Poloniei înconjurat de armata sa, stând pe tron și dând ordinul pentru cucerirea orașului Pskov. Orașul asediat era reprezentat de o

[38] Piața Mică.

baracă ridicată din scânduri noi, aflată în mijlocul pieței, în care stătea o statuie – efigie înaltă de 5 stânjeni (100 m), cu un steag rusesc în mâna dreaptă. Pe cealaltă latură nordică (adică în sud), în fața casei lui Thomas Bomelius, se afla Basilius, marele principe al Moscovei, stând pe un tron și înconjurat de un număr mic de soldați. Înspre est, în fața casei lui Anton Olasz italianul, stătea Amurat, mare stăpânitor al Turciei, în mijlocul ienicerilor săi. În fine, pe latura vestică, în fața casei lui Michael Hedel se arăta Gregor al XIII-lea, capul bisericii romano-catolice; alături de el stătea cel mai mare dintre cardinali în veșmintele cuvenite rangului său și era înconjurat de mai mulți înalți clerici și principi, printre care se afla și un călugăr din ordinul augustinilor, care număra cu degetele rugăciunile adresate Domnului, pe un rozariu.

Astfel era aranjată scena, pe care principii purtau stofe de aur și mătase, precum și diademele sfinte și însemnele princiare. Ceilalți așteptau cu atenție ordinele principilor săi. Báthori, după ce și-a trimis armata să ducă tunurile pentru blocarea orașului Pskov într-un loc mai potrivit, a dat ordin de tragere. Tunurile au fost trase până când scândurile s-au prăbușit, iar steagul statuii a fost luat. Báthori a folosit steagul ca semn al victoriei sale și l-a arătat tuturor oamenilor săi. Moscovitul, surprins de această întâmplare și cuprins de frica față de viitor, l-a trimis imediat la rege cu un tratat de pace pe solul Martin, acoperit de un veșmânt din lână neagră, dar din pricina încălcării promisiunilor anterioare, a primit un răspuns negativ. După aceea, solul a fost trimis cu o altă scrisoare a principelui său la papa de la Roma. Înaintea lui mergea un alt mesager, Bartholomäus, care sufla din corn. Odată ajuns în acest fel în fața marilor bisericii, oratorul a coborât de pe cal și a întins Papei scrisoarea cu onoarea cuvenită. În ea se afla scris că Báthori, inamicul său neîmpăcat, a invadat țara sa și că astfel principele moscovit se adresa pentru sfat și ajutor papei, pentru ca acesta, prin mijlocirea sa și prin prestigiul său, să poate negocia pacea între el și inamicul său. Papa l-a ascultat cu cea mai mare atenție pe vorbitor, după care l-a trimis pe cardinalul său ca ambasador plenipotențiar cu o scrisoare către ambii monarhi. Ambasadorul, așezat într-o trăsură nouă trasă de doi catâri, a înmânat mai întâi scrisoarea regelui Poloniei, și aceasta

avea următorul conținut: sfântul părinte a auzit din gura multora și din cererea umilă a lui Basilius că regele și-a pătat mâinile cu sânge creștinesc, a invadat țara moscoviților și a nimicit-o cu mulțimea tunurilor și armelor sale, de aceea papa îl roagă pe rege ca pe un fiu iubit să termine războiul și să încheie pacea cu moscoviții, neîndoindu-se că ambele părți îi vor asculta povața. După retragerea ambasadorului papal, regele i-a chemat pe consilierii săi și după ce a ascultat părerea fiecăruia, s-a arătat dispus să încheie un armistițiu sub anumite condiții. Informat asupra acestei decizii, ambasadorul a urcat în trăsură și s-a îndreptat către moscoviți, să le ducă vestea acceptării unui armistițiu de către polonezi. Foarte mulțumit de ofertă, moscovitul și-a exprimat speranța că pacea va putea fi menținută în continuare, și s-a arătat dispus să se retragă din Livonia și să cedeze câteva fortărețe atunci când polonezii vor ridica asediul cetății și își vor retrage armata. După ce ambasadorul i-a comunicat acestea regelui, acesta a acceptat întocmirea unui document public, sub oblăduirea papei, despre încheierea unei păci. Cardinalul s-a întors la papă și i-a relatat cu fidelitate cele întâmplate. În timp ce acestea se petreceau între creștini, sultanul din Orient l-a trimis pe solul său, ceaușul Benedictus Magnus, îmbrăcat în stofă de mătase și țesături adevărate din orașul Damasc, însoțit așa cum e obiceiul de un mesager suflând în corn, să meargă la regele Poloniei ca să îi ureze noroc la asediu dar și ca să îl convingă să continue războiul, lăudându-i faptele de vitejie. În același timp a mai trimis un alt sol la țar cu o scrisoare secretă prin care îl sfătuia să nu accepte pacea cu polonezii, căci puterilor lor erau pe sfârșite. Această acțiune demonstra abilitățile secrete ale turcilor, care se străduiau să profite de lipsa de unitate a creștinilor și să sprijine un război interminabil. De îndată ce regele Poloniei a primit actul oficial al tratatului, și-a urmat armata cu cele două steaguri amintite deja cu ocazia evenimentului din 1579 și cu steagul capturat, și s-a îndreptat către moscovit, pe care l-a invitat cu prietenie la el și s-au îndreptat împreună să îl salute pe papă, trecând pe lângă Pskov și Amurat. Amândoi au recunoscut în prezența papei că erau gata să încheie pacea în ciuda acestui dușman plin de falsitate și că nici unul dintre ei nu trebuie să aibă încredere în el. S-au

îndreptat apoi spre locuința judelui regal, unde au fost primiți cu sunete de trompete și țimbal de la fereastră. Mulțimii i-a fost oferit gratuit vin dintr-un butoi uriaș aflat în piață, iar la sfârșitul sărbătorii, deoarece gloata încă mai aștepta, i s-au aruncat și bani. Cu această ocazie, au fost aruncați bani și din bradul ridicat în fața casei, după vechiul obicei. Mulțimea numeroasă nu a reușit totuși să îi adune pe toți, așa că în ziua următoare, când au fost organizate un banchet și un joc cavaleresc, mulți mai căutau încă monede în pârâiașul care trecea prin fața casei."

Asemenea reprezentații publice erau obișnuite în toate comunitățile urbane europene. Edward Muir este de părere că aceste procesiuni locale reprezentau ordinea socială din acel oraș, crescând totodată reputația membrilor breslelor și oficialilor în ochii celorlalți cetățeni tocmai prin noutatea și ingeniozitatea unor asemenea puneri în scenă[39].

Victoria lui Báthori asupra lui Ivan cel Groaznic a fost sărbătorită în Polonia în 1583, cu ocazia căsătoriei lui Jan Zamoyski cu Gryzelda Báthori, fiica regelui. În piața din Cracovia a fost ținută o „maskarada": o procesiune cu care alegorice și cu personaje costumate. „Carul victoriei" purta efigiile statelor inamice, prizonieri și prada de război. Provincia Livonia care fusese miza războiului polono-moscovit era reprezentată de o femeie. Inamicul și generalii săi erau reprezentați încătușați și multe afișe luau în derâdere epitetele cu care Ivan cel Groaznic se împopoțonase înainte de începerea ostilităților. Oameni în vârstă și cu plete albe înconjurau carul, purtând și lumânări cu parfum dulce: ei reprezentau decăderea și descompunerea puterii dușmanului[40].

Să revenim însă la Sibiu și la ecoul victoriei lui Báthori în capitala sașilor ardeleni. Deși anonimul autor al relatării nu ne spune explicit cum anume s-a desfășurat această punere în scenă, putem presupune că personajele rosteau replici care le însoțeau gesturile și mișcările. Desigur că intriga acestei reprezentații se construiește din tușe foarte groase, aproape caricaturale. Finalul apoteotic în care personajele bune, regele

[39] Muir, p. 238.
[40] Davies, p. 252.

Poloniei și papa, se îndreaptă spre locuința lui Albert Huet este neîndoielnic prilejul pentru judele regal de a-și reitera poziția de lider politic al comunității sale, angajat în chestiunile internaționale spre binele națiunii sale.

Posibile interpretări ale spectacolului public la Sibiu în veacul al XVI-lea

În cele ce urmează voi insista mai mult asupra celui de-al doilea festival, încercând să evidențiez câteva din aspectele interpretabile într-un context cultural mai larg, european. Este cât se poate de evident din lectura textului că sărbătoarea organizată în 1582 comportă mai multe elemente structurale: liturghia în biserică, turnirul și apoi punerea în scenă a evenimentelor ce au dus la victoria lui Báthori, ca într-un jurnal de știri „avant la lettre".

Duelul, precum cel dintre Servatius Bierkoch și Urbanus Solomon, era un exercițiu clasic în turnirurile cavalerești din Europa[41]. Parodia duelului în care binele învinge răul era totuși un element surprinzător în aceste festivități solemne, deoarece zeflemeaua și sarcasmul făceau parte de regulă din arsenalul carnavalului și al burlescului, ocazii în care răsturnarea ordinii firești era permisă, ba mai mult, urmărită. În veacul al XVI-lea, turnirul medieval a trecut printr-o serie de transformări, devenind mai mult decât o confruntare a forțelor individuale. Desfășurarea de forțe și amuzamentul privitorilor, diferitele punerile în scenă, care urmăreau să uimească prin ingeniozitatea lor erau acum în centrul organizării turnirurilor[42]. În logica desfășurării festivalului din Sibiu, duelul regizat împreună cu parodia lui au avut un dublu țel: cel cavaleresc, în care sunt puse în valoare abilitățile militare ale combatanților, și cel

[41] Helen Watanabe-O'Kelly și Pierre Béhar ed., *Spectaculum Europaeum. Theatre and Spectacle in Europe. Histoire du spectacle en Europe (1580–1750)*, Harrasowitz, Wiesbaden, 1999, p. 595.

[42] Kerstin Retemeyer, *Vom Turnier zur Parodie: spätmittelalterliche Ritterspiele in Sachsen als theatrale Ereignise*, Vistas, Berlin, 1995, seria Berliner Theaterwissenschaft, nr. 1, p. 98 în special.

moralizator în care binele este ajutat inevitabil de către soartă să triumfe. Mai apoi, acțiunile urmărite cu sufletul la gură de publicul ce gusta asemenea confruntări i-au oferit de asemenea lui Albert Huet timpul necesar să pregătească „acțiunea de stat“[43]: costumele, personajele și scenariul. Desfășurarea spectacolului public conform unui script este o altă caracteristică modernă a festivalurilor și turnirurilor europene din secolul al XVI-lea.

Marele inovator în această privință a fost împăratul Maximilian I (1493–1519), un mare iubitor de jocuri cavalerești[44]. Urmașii săi au fost la rândul lor amatori de sărbători. În 1530 prima istorie a turnirurilor a fost publicată de către Georg Rüxner[45] ca o dovadă a interesului renăscut pentru acestea mai ales în spațiul german. Opera lui Rüxner a fost imediat reluată și retipărită de nenumărate ori, sau inclusă în alte publicații interesate de turniruri.

Cum arăta un turnir în secolul al XVI-lea? Un posibil model ar putea fi festivitățile organizate la Viena în 1562 de către Maximilian (viitorul împărat Maximilian al II-lea), în cinstea tatălui său, împăratului Ferdinand, din relatarea lui Hans von Francolin, heraldul curții vieneze[46]. Timp de două săptămâni, la sfârșitul lunii mai și începutul lunii iunie, cinci mari evenimente au ocupat orașul: diferite turniruri și puneri în scenă, bătălii, în timp ce punctul culminant a fost atins cu mimarea unui asediu pe Dunăre, cu operații militare navale și pe uscat. Gloanțe, fum, „cadavre“ aruncate în apă și sânge din belșug au făcut parte din butaforia ce crea o puternică iluzie de real. Francolin, cel care a descris cu lux de amănunte desfășurarea operațiunilor, nu pregetă însă să își liniștească cititorii, reamintindu-le că totul era plănuit dinainte și

[43] Acesta este termenul folosit de Joseph Benigni în traducerea sa a descrierii festivalului.

[44] Retemeyer, p. 44.

[45] William Henry Jackson, *The Tournament and Chivalry in German Tournament Books of the Sixteenth Century and in the Literary Works of Emperor Maximilian I*, în *The Ideals and Practice of Medieval Knighthood. Papers from the first and second Strawberry Hill conferences*, ed. Christopher Harper-Bill și Ruth Harvey, The Boydell Press, Woodbridge, 1986, p. 50.

[46] Jackson, p. 68.

cascadoriile erau trucate[47]. Într-un turnir organizat de principele elector de Saxonia, Moritz, în 1553, scenariul aprobat dinainte de către principe prevedea și victimele care trebuiau să se lase aruncate în râu[48]. Kerstin Retemeyer numește aceste asedii și cuceriri de cetăți „evenimente teatrale“, și tot aceeași autoare ne convinge că în secolul al XVI-lea gusturile se schimbă: turnirurile fac tot mai mult loc decorurilor și scenariilor și devin forme artistice[49]. Succesul unui turnir depinde acum, așa cum am amintit, de ingeniozitatea scenariului și de resursele puse la bătaie în privința costumelor, decorurilor și a focurilor de artificii intrate acum în modă. Bineînțeles, scenariile nu erau întotdeauna „inocente“, deoarece erau un mijloc perfect pentru anunțarea intențiilor sau orientărilor politice ale patronilor. Așa de pildă a fost cazul în 1549, atunci când regina Maria a Ungariei a organizat un spectacol cavaleresc în Olanda în cinstea fratelui ei, împăratul Carol Quintul și a fiului acestuia Filip. Mesajul ascuns în scenariul jocului, în care prințul însuși reușește să recupereze sabia de aur din castelul tâlharilor, era foarte clar: regina dorea ca acesta să fie succesor la tronul Imperiului Romano-German[50].

Spectacolul pus în scenă sub coordonarea lui Albert Huet la Sibiu în februarie 1582 este la rândul lui încărcat de semnificații pe care publicul probabil că știa să le descifreze. Una dintre acestea am menționat-o deja și se referea la poziția pe care Huet dorea să și-o afirme și reafirme în ochii membrilor Sfatului și ai celorlalți locuitori ai orașului. În continuare, alte straturi de interpretare se desfac la o citire atentă a descrierii sărbătorii. Actorii, costumele și poziția lor pe marea scenă a orașului indică fără echivoc categoria în care personajul politic real pe care îl joacă se încadrează în viziunea politică a conducătorilor cetății. Adeziunea și sprijinul pentru tabăra lui Báthori împotriva lui Ivan cel Groaznic nici nu se puneau în discuție. La fel ca și proverbiala perfidie a orientalilor,

---

47 *Thurnierbuch: Warhaffte eigentliche und kurtze Beschreibung aller Kurtzweil und Ritterspiel, so ... Herr Maximilian ... bey Wien ... lassen halten*, ed. Hans von Francolin, 1578, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, M: Hn 4° 30.

48 Retemeyer, p. 45.

49 Retemeyer, p. 98.

50 Jackson, p. 70.

reprezentați de sultanul acoperit de veșminte luxoase, care urmărea doar să dezbine unitatea creștinilor. Aici avem de-a face cu o situație paradoxală, în care sașii ce au întors spatele catolicismului și au îmbrățișat confesiunea luterană doar cu o generație în urmă trebuie totuși să identifice în Papă un liant al solidarității occidentale și în cele din urmă creștine împotriva otomanilor. Pe de altă parte, sultanul era suzeranul Transilvaniei și cele trei stări ale principatului ardelean erau obligate să îi arate supunere. Nuanțele politice și religioase se suprapun în tensionata relație dintre reprezentările despre alteritate sau bine și rău; ele nu se ajustează cu ușurință la schimbările de pe harta politică, perpetuându-se de la o generație la alta în imaginarul colectiv.

Albert Huet, așa cum am văzut, și-a petrecut „ucenicia" în ale politicii la curtea imperială de la Viena. Deși în însemnările sale nu amintește ca eveniment politic marcant la care a participat decât funeraliile lui Carol Quintul[51], mai mult ca sigur că a auzit și a citit despre spectacolele organizate în orașul austriac în timpul șederii sale acolo. Nu este greu de presupus că aici și-a format concepțiile și gustul pentru astfel de dramatizări, în care scena devine întregul oraș, iar spectatorilor, cetățenilor urbei, li se oferă prilejul de a se distra și a se informa în același timp. Piața Mare a Sibiului a fost de-a lungul timpului „un simbol al unității comunității", după cum consideră Olga Beșliu[52]. Ea era un loc de întâlnire a negustorilor veniți la Sibiu în vremea pieței săptămânale și a iarmaroacelor, marcând viața economică a orașului, dar și „piața publică" găzduind evenimente ieșite din ritmul cotidianului precum cele două spectacole prezentate aici, sau execuțiile publice – toate fiind prilejuri de întâlnire, interacțiune și coeziune. Piața Mare a devenit scena desfășurării ambelor producții discutate aici: procesiunea cetățenilor în primul festival și punerea în scenă a evenimentelor care au dus la semnarea păcii dintre Ștefan Báthori și Ivan cel Groaznic cu a doua ocazie.

---

[51] *Schriftsteller-Lexikon*, vol. II, Köln, Böhlau Verlag, 1983, p. 224, nota 1: *quator imperatorum aulas familiariter ex officio frequentarim, quorum priori Carolo V. Romanorum Caesari cujus exequiarum pompae seu celebrationi interfui...*

[52] Beșliu, p. 62.

Până acum am vorbit aproape exclusiv despre persoanele politice cheie implicate în aceste sărbători. Desigur că Albert Huet a fost principalul motor în spatele ambelor acțiuni, dar ținta lor erau orășenii din Sibiu. Este important de subliniat faptul că participanții activi la festivități au fost bărbații, membri ai Sfatului și membri ai breslelor și ai contingentelor înarmate ale Sibiului. Aceștia erau și persoanele active politic în viața de zi cu zi a orașului, din rândurile lor se alegea teoretic senatul sibian și reprezentații lor erau coagulați în Sfatul Lărgit, adunarea centumvirilor ce lua parte la deciziile politice mari. Am văzut că seniorii centumvirilor erau prezenți de asemenea și la ceremoniile de instalare în funcție a celor ce depuneau jurăminte înainte de preluarea oficiilor lor, fie ei senatori sau juzi regali. Colaborarea dintre Senat și centumviri era crucială pentru pacea și liniștea din oraș. Am argumentat în altă parte că locuitorii Sibiului aveau conștiință și cunoștințe politice, la fel și o bună stăpânire a instrumentelor de control asupra puterii[53], negociate de-a lungul câtorva generații. Marele șoc prin care a trecut Sibiul în 1556, când judele regal Johann Roth a fost ucis ca urmare a nemulțumirii centumvirilor față de o decizie politică a acestuia, combinată cu izbucnirea unui incendiu care a distrus jumătate din oraș[54], a fost unul din prilejurile nefericite în care tensiunile dintre Sfat și cetățeni au pus la încercare înțelegerea contractuală pe baza căreia funcționa sistemul politic din oraș și conform căreia senatul era legitimat în exercitarea conducerii politice atâta vreme cât lucra întru „folosul comun“[55].

[53] Pakucs, *Gute Ordnung und Disziplin*, pp. 183–184.

[54] Gustav Gündisch, *Der Hermannstädter Aufstand des Jahres 1556*, în *Aus Geschichte und Kultur der siebenbürger Sachsen*, Köln, Böhlau Verlag, 1987, pp. 219–224.

[55] Klaus Schreiner, *Teilhabe, Konsens und Autonomie. Leitbegriffe kommunaler Ordnung in der politischen Theorie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, în *Theorien kommunaler Ordnung in Europa*, ed. Peter Blickle, München, 1996, p. 47. De asemenea Eberhard Isenmann, *Ratsliteratur und städtische Ratsordnungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Soziologie des Rats – Amt und Willensbildung – politische Kultur*, în *Stadt und recht im Mittelalter – La ville et le droit au Moyen Age*, ed. Pierre Monnet și Otto Gerhard Oexle, Vadenhoek & Ruprecht, Göttingen, 2003, pp. 217–477.

Alte personaje care sunt prezente în descrierea primului festival sunt tinerii, adolescenții, al căror comportament plin de energie este o trăsătură naturală a vârstei, amuzantă și reconfortantă atâta vreme cât este supravegheată[56]. Meniți să adauge culoare sărbătorii din piață sunt și țiganii, marginali prin excelență ai orașelor săsești, tolerați pe lângă acestea pentru că adeseori îndeplineau muncile grele sau nedemne. Din registrele de socoteli ale Sibiului aflăm că ei erau plătiți să adune câinii vagabonzi din oraș sau să curețe de mizerii și baligă piețele orașului și curtea Casei Sfatului, dar și ca zilieri în diferitele proiecte de construcție și reparație în oraș.

Muzicanții, prezenți la fereastra lui Albert Huet cu trompete și țimbaluri, aveau și ei o organizație profesională și beneficiau de un statut ca orice breaslă din oraș. Rolul lor însă era unul foarte practic: ei trebuiau să fie prezenți în turnurile orașului alături de paznici și să anunțe imediat orice eveniment, în special incendiile. Cei care erau de serviciu trebuiau să sufle din fluier la orele exacte și între acestea. „Cel care lipsește de la veghe sau adoarme câteva ore, meșterul său trebuie să îl pedepsească cu 3 dinari pentru fiecare oră", amenința un articol din statutul muzicienilor. Alte amenzi erau date pentru cei care nu exersau la orele stabilite, lipseau prea mult din pauza de masă, cei care se purtau prostește și se băteau în turn, cei care nu se prezentau la chemarea trompetei, cei care mergeau să cânte la nunți fără aprobarea starostelui, cei care furau sau pierdeau instrumentele[57].

Organizarea festivităților publice din Sibiu a impus și măsuri de precauție, astfel că paza în oraș a fost întărită, iar soldații au primit o plată suplimentară[58]. Victimele, așa cum a fost biata văduvă a cărei casă a fost afectată de suflul salvelor de tun și a cărei reparații urmau să fie suportate pe cheltuiala

---

[56] Mária Pakucs, *Behavior Control in Sibiu in the 16th century between norm and practice*, în *Bonnes et mauvaises moeurs dans la société roumaine d'hier et d'aujourd'hui.*, ed. Constanța Vintilă Ghițulescu și Ionela Băluță, NEC-EDR, București, 2004, p. 43–60.

[57] Seivert, *Die Stadt Hermannstadt*, p. 61–2, nota 1.

[58] Vezi registrul vamal din 1579, DJANS, Fond Magistratul orașului și scaunului Sibiu, Socoteli vamale, Inventarul 197, nr. 33, p. 12r.

orașului, și alte pagube produse în timpul tumultului nu sunt neobișnuite pentru asemenea sărbători comune.

Câteva concluzii

Propagandei lui Báthori i-au fost adăugate alte straturi de propagandă politică de către Albert Huet. Probabil că intențiile acestuia s-au îndreptat în două direcții: una către regele însuși, care desigur că a aflat cu satisfacție despre eforturile sașilor de a-i onora victoriile și alta către sibieni, cărora dorea să li se impună ca lider politic și moral, cu calități de om politic de mare talie. Greu de spus care motiv a cântărit mai mult. Este sigur că politica externă dusă de Huet imediat după numirea sa a asigurat succesul mai multor inițiative politice importante pentru evoluția întregii comunități a sașilor transilvăneni. Bunele relații cu familia Báthoreștilor, începând cu Ștefan Báthori, principe al Transilvaniei și mai apoi și rege al Poloniei din 1575, cu Cristofor Báthori, principe al Transilvaniei în locul vărului său, ba chiar și cu instabilul Sigismund Báthori în ultimul deceniu al secolului al XVI-lea au permis atingerea unor obiective ale lui Albert Huet. Cel mai important dintre acestea a fost aprobarea și acceptarea a noului cod juridic al sașilor inspirat din dreptul roman, un proiect început de către Universitatea Sașilor deja în 1545, dar dus la bun sfârșit abia în 1583. Huet însuși a făcut călătoria la Cracovia împreună cu delegația oficialilor sași la cancelaria regelui Ștefan Báthori și a fost reprezentatul Sibiului la momentul confirmării altor privilegii politice și comerciale ale orașului[59].

Spectacolele organizate la Sibiu în 1579 și 1582, dincolo de interesele politice de mare calibru ale judelui regal Albert Huet, au creat momente de coagulare a locuitorilor orașului în jurul unor valori și simboluri cu care se identificau, începând cu reprezentările despre politica internațională, schematice dar

---

[59] Johann Georg Schaser, *Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Albert Huet Hermannstädter Königsrichters. Ein Beitrag zur Geschichte seiner Zeit*, în „Transsilvania", 1833, tom II, p. 104.

eficiente, trecând prin complicata țesătură a reprezentărilor morale și etice asupra binelui și a răului, până la reprezentările despre puterea militară și politică a cetății în care trăiau. Sibiul era o cetate care, așa cum aflăm din statutul orașului din 1589 ieșit de sub pana aceluiași Albert Huet, urma să dăinuiască, ca și până atunci, „cu bună pace și unitate, căci nici o sfadă, ceartă sau discordie, nici ura, invidia poporului, bunăoară nici cu răscoală sau trădare nu a fost distrusă și nici ruinată“[60].

[60] *Corpus statutorum*, vol. I, p. 543.

Sorin IFTIMI

Ceremoniile Curții domnești la Crăciun, Anul Nou și Bobotează (secolele XVII–XIX)

Subiectul de față presupune evocarea unei epoci în care gustul pentru ceremonie, pentru fast, era mult mai viu decât în timpurile moderne[1]. Oamenii știau să se bucure mai intens, să marcheze într-un mod festiv momentele pe care le credeau importante. În acele vremuri o zi nu semăna cu alta, fiecare săptămână era diferită, în funcție de calendarul bisericesc și de ciclurile agrare.

A vorbi despre duhul sărbătorilor înseamnă a redescoperi *timpul sacru*, al calendarului creștin, care este un timp ciclic, în care doar ceea ce se repetă, hieratic, are însemnătate. Înaintașii noștri respirau acest timp, trăiau în Veșnicie; era modul lor de a se raporta la Eternitate (aveau oare cu adevărat simțul Istoriei, sau acesta este un sentiment modern?). E un timp care se sustrage letopisețelor și documentelor medievale clasice, emise, în marea lor majoritate, pentru acordarea unor proprietăți și privilegii. Timpul linear, cel al „evenimentelor“, al accidentelor, timpul istoric, înregistrat de letopisețe, rămâne pe un plan secundar. Având astăzi un mod de viață foarte diferit de cel al înaintașilor, bătăile ceasului nostru interior nu se mai suprapun peste clipitele timpului tradițional, nu îl mai putem retrăi cu intensitatea și încărcătura de altădată[2].

Ceremoniile Curții domnești, trebuie privite nu doar ca un spectacol public[3], ci și ca pe o formă de manifestare a

---

[1] John Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, (trad. H.R. Radian), București, Meridiane, 1993, *passim*.

[2] Nicu Gavriluță, *Reforma calendarului și declinul modern al sărbătorii*, în AȘUI, seria soc.-pol., 1997, 1, pp. 27–32.

[3] Pentru aceste ceremonii ca Spectacol vezi Gheorghe Macarie, *Barocul – artă și mentalitate în Moldova lui Vasile Lupu*, vol. I, Iași, Cronica, 2005, pp. 56–58.

Puterii[4]. Acestea subliniază modelul unei societăți strict ierarhizate, în care rangul și eticheta jucau un rol foarte important, fiind afișate cu orice prilej. Ele indicau locul fiecărui individ în cadrul piramidei sociale. Este aceasta și o chestiune de imaginar istoric, o probă despre imaginea ideală pe care o societate o proiectează despre sine.

Fastul, strălucirea acestor manifestări au fost remarcate în repetate rânduri. Ele au fost definite ca un mod de trăire baroc, în care „a părea" era mai important decât „a fi", iar jocul aparențelor trebuia întreținut cu orice mijloace[5]. Era acesta un mod de viață „compensatoriu", în care statutul domnilor români, tot mai golit de putere reală, se manifesta cu intensitate deosebită în planul simbolic al ceremoniilor, imitând modelele împărătești bizantine (și chiar otomane). Era un mod de a susține că Împărăția Creștină nu a murit, că aceasta ar putea renaște într-o zi, precum pasărea Phoenix, și că moștenitorii legitimi, de la care se poate aștepta această faptă măreață, erau domnii din Moldova și Valahia. Probabil de aceea marile sărbători de peste ani purtau denumirea de „hramuri împărătești"; ceremonialul desfășurat în asemenea ocazii, prin momentele sale, duce la retrăirea unui timp împărătesc, cel al Curții bizantine. Cu greu putem surprinde, în lungul și complicatul șir al acestor ceremonii, elemente provenite „de jos" din mediul „popular" (agrar și rural), chiar dacă această căutare a reprezentat o tentație permanentă.

---

[4] Vezi, pentru aceasta, remarcabilele studii ale istoricului Radu G. Păun: *Sărbătoare și propagandă în Țările Române. Strategiile gestului și cuvântului*, în SECE, 1995, 4, pp. 7–24; idem, *Literatura encomiastică și mirajul puterii absolute (I), Texte românești inedite*, în RIS, II, 1997; idem, *Istorie și ortodoxie. Panegirice românești la curtea lui Scarlat Vodă Callimachi al Moldovei (1812–1818)*, în vol. *Cornelia Papacostea Danielopolu in memoriam*, București, 1999, pp. 131–144 (număr special din „Buletinul Societății de Studii Neoelene"); idem, *«Legitimatio Principis» ou le savoir du pouvoir. Les modèles politiques de Nicolas Mourocordato (1680–1730)*, în vol. *Pouvoirs et mentalités. A mémorie du Professeur Alexandru Duțu*, București, 1999, pp. 89–110; idem, *Dinamică politică și reprezentare rituală. O molitvă de încoronare copiată de Dionisie Eclesiastul*, în SMIM, 1999, 17, pp. 75–91; idem, *Încoronarea în Țara Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea. Principii, atitudini, simboluri*, în RI, 1995, nr. 7–8, pp. 743–759.

[5] Gheorghe Macarie, *op. cit.*, p. 51.

Caracterul solemn, sacru, este dat și de ceremoniile religioase, care se împletesc organic cu cele civile. O încercare de a le separa unele de altele, chiar ca metodă de lucru, ar fi din start sortită eșecului. Cu toate acestea, putem remarca ceremoniile religioase săvârșite la Spătărie, în incinta Curții domnești, precum și prezența clerului la diverse momente călăuzite mai mult de protocolul Curții decât de acela al Bisericii. Este interesant modul în care, în afara clerului moldovean, este prezent la ceremonii și clerul grecesc, al mănăstirilor de la Locurile Sfinte (Ierusalim, Muntele Athos, Muntele Sinai ș.a.). În mod surprinzător, pe lângă clerul ortodox și reprezentanții bisericii catolice din Iași își au locul lor, bine stabilit, în cadrul acestor ceremonii.

Mai putem distinge paliere diferite ale ceremoniilor, în care se face loc și categoriilor sociale mai modeste, slujitorimii, orășenilor și chiar calicilor, aflați cu toții sub protecția „paternalistă" a domnului. Darurile în îmbrăcăminte sau bani făcute către aceste categorii, reprezentau și o obligație, nu doar un capriciu ce ținea de bunăvoința domnului, de dorința sa de popularitate.

Atunci când vine vorba despre ceremoniile Curții domnești, principala sursă istorică este cunoscută sub numele de *Condică de ceremonii,* redactată de vtori-logofătul Gheorgachi Suțu, la 1762, din porunca domnului Grigore Callimachi[6]. Există o scriere similară și pentru Țara Românească, rămasă din păcate inedită, și atribuită lui Ianache Văcărescu[7]. La acestea se adaugă relatările călătorilor străini, în general cunoscute și folosite cu asemenea prilejuri[8]. Tema sărbătorilor de iarnă la curțile domnești a mai fost abordată conjunctural, ca o pată de culoare,

---

[6] Vezi ediția critică, Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi*, (București, 1939) și mai ales voluminosul și valorosul studiu de aici; din păcate lucrarea a devenit deja o raritate bibliografică. Vezi și textul din „Manuscriptum", X, 1973, pp. 140–145.

[7] Cf. Dan Horia Mazilu, *Recitind literatura română veche*, vol. II, București, Editura Universității, 1998, p. 407. În privința oratoriei protocolare vezi mai ales subcapitolul *Sărbătorile și elocința*, pp. 420–424.

[8] *Călători străini despre Țările Române*, vol. I-X, București, Editura Academiei Române, 1968–2001.

însă adesea scopul urmărit de autori a fost acela de popularizare, de deschidere spre categorii cât mai largi de cititori[9]. Pentru a avea imaginea completă a acestor ceremonii, ar trebui urmărită întreaga serie, cuprinsă între Nașterea și Învierea Domnului, între Crăciun și Paști. Din rațiuni de spațiu, a trebuit să ne rezumăm, în acest text, doar la sărbătorile de iarnă: Crăciun, Anul Nou și Boboteaza.

Ceremoniile de Crăciun ale Curții domnești

Un călător, Franco Sivori, care a petrecut în Muntenia ziua Nașterii Domnului, în timpul lui Petru Cercel, nota că în această țară Crăciunul se sărbătorește în chip deosebit: „oamenii își fac daruri unul altuia, iar toți dușmanii se împacă". „Și toți cei mai de seamă din țară și mulți chiar dintre cei mai mici în rang vin la Curtea principelui pentru a i se închina, aducând daruri, care un lucru, care altul"[10].

În Moldova, darurile aduse pentru domn erau depuse la Spătărie. Grigore Ureche scria: „plocoanele ce vin de la orașe, la Născutul lui Hristos" erau adunate de către marele clucer[11]. Paul de Alep nota că boierii din Moldova și Țara Românească aveau obiceiul de a aduce daruri domnului, cu trei zile înainte de Crăciun, fiecare după rangul său. Domnul le dăruia în schimb veșminte de onoare, dar în dimineața marii sărbători[12].

Același Paul de Alep scria despre *marea vânătoare domnească* că era un obicei străvechi din preajma Crăciunului. La porunca domnului (Matei Basarab) se bătea toba pentru a se aduna slujitorii rânduiți pentru această treabă, la steagul lor.

---

[9] A. Sacerdoțeanu, *Sărbători de iarnă scoase din caierul vremii. Din trecutul nostru (I)*, în „Albina", XXXVI, nr. 15, din 22 decembrie 1933, p. 3; partea II, în *loc. cit.* XXXVI, 1934, nr. I, din 5 ianuarie 1934, p. 3. Idem, *Sărbătorile domnești și creștinești povestite de cronicari și istorici. Din trecutul nostru*, în „Albina", 44, 1941, nr. 22–23, p. 3 (ne semnat).

[10] Franco Sivori, în *Călători străini*, III, p. 11.

[11] Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. Petre P. Panaitescu, București, Editura Academiei Române, 1958, p. 70.

[12] *Călători străini*, Paul de Alep, p. 109.

Aceștia alcătuiau un alai mare, mergând înaintea caleștii domnești. Convoiul era încheiat de alți slujitori ce băteau tobele sau suflau în trâmbițe și goarne „potrivit datinii domnilor Moldovei și Țării Românești, datină împrumutată de la turci". Potrivit lui Paul de Alep, slujitorii participanți la această vânătoare alcătuiau o adevărată armată: „erau peste 10 000 de oșteni, aleși dintre cei mai viteji și neînfricați: sârbi, bulgari, albanezi, greci, unguri, turci și munteni"[13]. Seara, domnul se întorcea cu mare pompă. În spatele trăsurii domnești veneau care încărcate cu vânat: mistreți, iepuri, vulpi, urși, apoi cocori, fazani, găini de pădure și porumbei sălbatici. Toate acestea erau predate la cuhnea domnească marelui șufar și bucătarilor de sub ascultarea sa, ce aveau să pregătească ospățul Crăciunului. Era un obicei străvechi al domnilor să dea „cu prilejul ajunului Crăciunului și a Sâmbetei Luminate" un ospăț domnesc din acest vânat, în a doua zi de Crăciun.

Ajunul Crăciunului

Ritul slujbei din ajunul Crăciunului se făcea „după ritualul de la Constantinopol": se trăgeau clopotele, și se intra în biserica domnească dis-de-dimineață, ieșindu-se abia după amiază. Toate citirile și rugăciunile se cântau cu o psalmodie duioasă[14].

Aflat în București, în 1707, călugărul rus Ipolit Vâșenski descrie sărbătoarea din ajunul Crăciunului, subliniind luxul vestimentar: „Boierimea e îmbrăcată toată în aur, iar voievodul în samure azurii. Pe preasfinți îmbrăcămintea era din aur cu pietre scumpe și mărgăritar"[15].

Din *Condica de ceremonii* a logofătului Gheorgachi (1762) știm că foarte de dimineață domnul pleca din „casele dinlăuntru" spre Spătărie („Sala tronului") unde se așeza în

---

[13] *Ibidem*, p. 108. Pentru vânătorile domnești în Moldova vezi Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. Gh. Guțu, Editura Academiei Române, 1973, p. 237.

[14] Paul de Alep, în *Călători străini*, VI, p. 109.

[15] G. Bezviconi, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, București, 1947, p. 84.

scaun și primea, de la spătarul II, însemnele domniei (topuzul, sabia împărătească, cuca), primite de la sultan, cu prilejul investirii sale. Apoi domnul străbătea Divanul Mic și Divanul Mare, cele două săli în care breslele de curteni și slujitori așteptau orânduite de o parte și de alta. De aici ajungea la paraclisul Curții domnești (la Iași, „Biserica de la Poartă"), unde era așteptat de Mitropolit, episcopi și de marii dregători ai țării. După care se închina la icoana Mântuitorului Iisus Hristos și la icoana Precistei, *stând cu picioarele pe piatra din mijlocul naosului*[16] (*onfalos*-ul, marcat uneori, în vechime, cu acvila bicefală bizantină). După ce se închina și către Ușile Împărătești, se așeza în strana domnească. La timpul cuvenit, Domnul săruta *Evanghelia* din care urma să se citească la slujbă. Apoi era pomăzuit (miruit), iar la sfârșitul liturghiei primea anafură din mâna Mitropolitului.

Darea cupei. O ceremonie deosebită în această zi era oferirea cupei cu anafură domnului. Unul dintre vornicii de poartă, împreună cu un păhărnicel merg la Cupărie și aduc cupa respectivă în biserică. Blagoslovită de mitropolit, o primește al doilea paharnic, care „ia credința" (degustă) și o dă apoi domnului, care atinge cu degetele anafura din cupă, apoi degetele le atinge de buze[17]. Numai după darea cupei primeau și boierii miruirea și anafura. Acest obicei nu era specific doar Crăciunului, ci se repeta la toate hramurile împărătești (Sf. Vasile, Bobotează și Paști).

Molifta colivei. Coliva domnească de la Crăciun era ridicată de marele vistier. Prezența colivei în zilele Ajunului și Nașterii Domnului a fost explicată prin cultul morților. În zilele sărbătorilor de iarnă spiritele strămoșilor coboară pe pământ, iar cerul este deschis până la Bobotează (6 ianuarie). Coliva

[16] Gheorgachi, în Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial*, pp. 275–276.

[17] Dan Simonescu, *op. cit.*, pp. 115–116; textul lui Gheorgachi, p. 277. Această împărtășanie simbolică, în care domnul abia atinge anafura, era menită probabil să evite pericolul otrăvirii. Este cunoscut episodul din 1615, când principele Wisnioweicki a fost otrăvit la Iași, de Crăciun, la împărtășania cu pâine nedospită, chiar de către preotul său duhovnic (cf. *Călători străini*, vol. IV, p. 401).

simbolizează, însă, și zădărnicia planurilor anticreștine și credința în victoria Creștinătății[18].

Ploconul vânătorilor domnești. La ieșirea din biserică, îndreptându-se spre Divanul cel Mic, Domnul era întâmpinat de căpitanul de vânători însoțit de câțiva vânători domnești, care îi închină vânatul lor[19]. Acest vânat nu provenea de la Vânători-Neamț, cum se crede în mod curent, ci era adus din marea Braniște domnească de la Bohotin (la sud-est de Iași, între Jijia și Prut)[20], singurul loc în care este atestat un asemenea corp de vânători domnești, ce avea ca obligație aprovizionarea Curții, încă din veacul XVII. Cerbi, ciute, capre, râmători sălbatici (mistreți) și iepuri erau puși de-a rândul în zăpadă. Prezentarea vânatului de către slujitorii specializați ar putea fi o sugestie asupra faptului că se renunțase la obiceiul marilor vânători domnești din preajma sărbătorilor, în care erau antrenați numeroși slujitori, ca într-un exercițiu militar.

Din paraclisul Curții, arhiereii și boierii veliți îl însoțesc pe domn în Sala tronului (Spătăria), unde aveau loc ceremoniile de după-amiază. Aici domnul era „colindat" de preoții bisericilor domnești (preoții bisericii de la Poarta Curții domnești, care era paraclisul său personal, și preoții „despre doamna").

Colindatul cu icoana hramului. În Spătărie (Sala tronului) avea loc vechiul obicei al preoților de a merge cu icoana *Nașterii lui Hristos* pe la casele credincioșilor[21]. Ceremonia din Spătărie era, însă, condusă de marele logofăt. În timp ce

---

[18] Dan Simonescu, *op. cit.*, pp. 116–117.

[19] Gheorgachi, p. 277.

[20] Sorin Iftimi, *Evoluția istorică a Braniștii de la Bohotin*, în IN, VIII-IX, 2002–2003, p. 12. *Condica lui Constantin Mavrocordat* conține o însemnare din noiembrie 1742, privitoare la o carte domnească dată vătafului de vânători Tănasă, prin care „să aibă a da poruncă vânătorilor să aducă vânat nelipsit, la curtea gospod" (N. Iorga, *Studii și documente*, VI, p. 395, nr. 1426).

[21] Dan Simonescu, *op. cit.*, pp. 153–155. Dragomir Demetrescu, *Obiceiuri vechi bisericești*, BOR, XXXI, 1907–1908, pp. 1163–1171; vezi și N. Popescu, *Colinde și icoane*, în „Arta și tehnica grafică", decembrie 1937, 2, p. 58. Paul de Alep (1642) amintea și el obiceiul preoților, dascălilor și copiilor de a cutreiera orașul cu icoana hramului, pe la casele dregătorilor, cântând „*Fecioara astăzi*" (condacul de Crăciun) și alte cântece religioase, după ce mai întâi l-au colindat pe domn (*Călători străini*, Paul de Alep, p. 109).

cântăreții domnești intonau troparul și condacul paznicului, își făceau intrarea preoții și diaconii de la paraclisul domnului și de la cel al doamnei, purtând icoana Nașterii lui Iisus între două sfeșnice de argint, cu lumânări aprinse. Icoana era luată de mitropolit care, după ce o săruta, o înmâna domnului. Acesta o săruta la rândul său. Atunci se slobozeau tunurile și se făcea șănlic (zarvă) cu meterhaneaua (muzica militară). Icoana trecea apoi din mână în mână, fiind sărutată de toți arhiereii și marii dregători. După aceea se așezau cu toții pentru a asculta orația (*encomionul*) diaconului.

Orațiile domnești[22]. Acestea erau „un vechi obicei al țării", potrivit spuselor lui Gheorgachi, care se ținea la toate „praznicele împărătești" de peste an (Crăciun, Sf. Vasile, Bobotează și Paști). Diaconul curții rostea, în numele preoților ce veniseră în ajunul Crăciunului, cu icoana, o cuvântare într-un stil artificial și retoric, realizată prin compilarea meșteșugită după diverse texte bisericești (*Mineele* lunii decembrie, *Evanghelia lui Matei*, troparul *Mărire întru cel de sus* ș.a.)[23]. Era invocată steaua răsărită deasupra *Vithleem-ului* care i-a călăuzit pe cei trei magi de la Răsărit („împărații Perșilor") ce au adus *daruri* la ieslea unde se născuse Mântuitorul[24]. Domnului, care în

---

[22] Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial*, 1939, *passim*; idem, *Pagini cu prilejul Crăciunului din manuscrisele noastre vechi*, în „Arta și Tehnica Grafică", 10, 1939–1946, p. 42–45; idem, *Orațiile domnești la sărbători și nunți*, București, 1941; Dan Horia Mazilu, *Recitind literatura română veche*, vol. II, București, Ed. Universității, 1998, cap. *Oratoria laică*, p. 405–446 și notele bibliografice de la p. 473–479.

[23] „Cu arătarea stealii carele, ca un vestitor cu glas mare, au străbătut toată lumea și au povățuit pre împărații cei ce să închină stealilor, a să sârgui să vie la închinăciunea Împăratului celui vecinic. Și iată steaua care o văzuse la Răsărit, mergea înaintea lor, până ce au venit de au stătut deasupra unde era Pruncul" (*Evanghelia lui Matei*, II.9).

[24] Dan Simonescu, *Literatura românească de cemonial,* pp. 28–30. Un cunoscut scriitor și rostitor de asemenea discursuri protocolare, la mijlocul veacului XVIII, a fost Ștefan Văcărescu. Despre un discurs scris de el, pentru a fi rostit, potrivit titlului, *La Măria Sa Vodă*, cu prilejul Crăciunului, precum și despre o altă orație, rostită de el la Anul Nou, în numele jupâneselor, către doamna țării, vezi Dan Horia Mazilu, *Un orator baroc: Ștefan Văcărescu,* în lucrarea sa, *Recitind literatura română veche*, pp. 429–430; Idem, *Proza oratorică în literatura română veche*, Minerva, București, 1986, vol. II, p. 135 și urm. Textul unei *Orații* de Crăciun, rostite în 1816, la curtea de la Iași, în domnia lui Scarlat Callimachi, a fost publicat recent

lumea pământească era corespondentul lui Iisus („Unsul“), prin actul miruirii, i se aduc, de asemenea, daruri din partea supușilor săi. Preoții paracliselor domnești primesc bacșiș câte un galben, iar diaconul ce a rostit orația, la fel.

După ieșirea acestora, întreaga ceremonie a icoanelor și orațiilor se repetă, Domnul primind pe *egumenii greci* ai mănăstirilor închinate. Vin astfel călugării de la Sf. Mormânt, Sinaiții și Sfetagoreții, cu icoane în mâini.

Același lucru se petrecea și a treia oară, fiind primiți protopopul cu preoții din Iași.

Tradiția darurilor și a ospețelor. Gheorgachi consemnează că obiceiul vechi, până la Grigore Ghica vodă[25], era să se facă *masă mare* în Spătărie, „însă fără caftane și zvoreală, în cântări bisericești și cu meterhanea și cu țigani“ lăutari. Din economie, dar și din spirit de imitație, s-au înlocuit ospețele copioase cu o tratație mai ușoară. Prin grija marelui cămăraș, se aducea la Spătărie *vutcă*[26] și *confeturi* („ce se cheamă *confețioane*“), după moda turcească, deși tot turcești erau și cuvintele de pe lista veche: *sarmale, pastramă, mezeluri*... Toți cei de față fiind serviți de așa numiții „copii din casă“ (pajii domnești). În sarcina vel cafegiului cădea o dare specială, numită *fota*, constând într-o anumită cantitate de cafea, pe care o punea acum în fața domnului. Filigene aburinde de cafea erau împărțite oaspeților de aceiași copii din casă.

---

de Radu G. Păun, în vol. *Cornelia Papacostea Danielopolu in memoriam*, *op. cit.*, pp. 133–134. Textul are un filon „național“, vorbind despre virtuțile romane ale locuitorilor Moldovei, în contrast cu „elinii care și-au pierdut înțelepciunea“; ca dovadă a virtuților romane renăscute este invocată, în mod surprinzător, victoria lui Ștefan cel Mare de la Dumbrava roșie din Bucovina, împotriva Poloniei.

[25] Este vorba de una dintre primele domnii ale lui Grigore II Ghica: 1726–1733; 1735–1741 (cu o mică întrerupere).

[26] *Vutca* nu era băutura spirtoasă de astăzi, ci un fel de lichior, dulce și parfumat, de consistența nectarului; pe la sfârșitul veacului XVIII, costa cam 2 lei litrul. Cf. Ioana Constantinescu, *O lume într-o carte de bucate. Manuscris din epoca brâncovenească*, București, 1997, *passim*; Marius-Aleodor Teodorescu, *Auzit-ați de vutca cea gustoasă?*, în MI, 1998, nr. 10, pp. 59–60. Costandin Sion scria despre un grec, Anghelachi, precum „și au luat poreclă de pe meșteșugul mumei lor, care era vutcăriță, și făcea *vutcă bună de anghelică*, pe la casele boierești cu care se lipisă, mai mult de casele boierilor Pășcănești (Cantacuzino, *n.n.*)“, în *Arhondologia Moldovei*, Minerva, București, 1973, p. 15.

De dimineață, tot în Spătărie, domnul, în prezența boierilor veliți, îmbrăca „haina împărătească“, *cabanița*[27], iar marele spătar îi înmâna celelalte însemne ale domniei: *cuca, sabia împărătească și sceptrul*[28].

Slujba religioasă. În această zi, Utrenia se ținea în „Biserica cea mare“ (la Iași Sf. Nicolae – Domnesc). Asemănarea cu ceremonialul obișnuit la Bizanț este evidentă.

Împărțirea făcliilor de ceară era o ceremonie de certă sorginte bizantină, menită să dea mai mult fast întregii slujbe. Aceasta se făcea la vremea *polieleului* (cântarea psalmilor 134 și 135) ce se intona numai la marile sărbători. Lumânările de ceară curată, foarte scumpe, erau făcute pe cheltuiala Vistieriei țării. Cele pentru domn și beizadele erau frumos împodobite și poleite sau pictate cu migală. Lumânarea domnului era ținută de vel cămăraș, iar cele ale beizadelelor erau încredințate unor „copii de casă“[29]. Urma oficierea Sfintei Liturghii, după toată rânduiala bisericească.

După slujbă domnul se întorcea în Spătărie unde, așezat pe tron, primea închinările boierilor și curtenilor. Urma același tratament ca în ajun, cu vutcă, confeturi și cafea. Meterhaneaua, fanfara militară de modă otomană, cânta în curtea dinlăuntru, în „meidanul curții domnești“[30].

Amintitul izvod din domnia lui Alexandru vodă Suțu (1818–1821) consemnează pentru ziua de Crăciun că „pe la zece ceasuri din noapte“[31] mitropolitul și episcopii se întâlnesc la biserică, pregătind venirea domnului. Domnul ieșea în „odaia cea mare“ îmbrăcat cu cabanița, și îmbracă pe marele postelnic și pe marele spătar cu caftan de serasir, mergând imediat spre biserică. După săvârșirea Sfintei Liturghii, domnul trecea în Divan, așezându-se în scaun, având pe marele spătar alături,

---

[27] Cabanița era mantia îmblănită primită de la sultan la investirea sa în funcție; vezi și H. Dj. Siruni, *Domni români la Poarta Otomană*, passim.

[28] Dan Simonescu, *op. cit.*, pp. 118 și urm.

[29] Gheorgachi, *ed. cit.*, p. 280.

[30] *Ibidem*, p. 281.

[31] Este vorba de ora orientală, potrivit căreia ziua începea cu ora 6 seara. Ar fi vorba, deci, de ora 4 dimineața.

îmbrăcat cu caftan și încins cu sabia domnească, „și toți veliții boieri, cu rezmurile șezând la laviță". Se servea cafea și vutcă, trăgându-se din pistoale și „puști", după care meterhaneaua cânta, prin grija lui *seder aga*. „Iar sărutări de mână nu se face în această zi"[32].

Împărțirea darurilor. Paul de Alep consemna faptul că boierii din Moldova și Țara Românească „au obiceiul să aducă domnului, *cu trei zile înainte de sărbătoare*, daruri, fiecare după rangul său"[33]. În schimb, domnul făcea daruri boierilor în dimineața zilei de sărbătoare, oferindu-le veșminte de onoare[34]. În Sala tronului, marii dregători erau dăruiți cu haine scumpe, de fir, căptușite cu samur, cu haine de damasc „carmesin" (roșu-cărămiziu, foarte prețioase), cu caftane și feregele[35].

La ieșirea din biserică, domnul punea să se arunce cu bani pentru oșteni și calici. În această zi „Principele dă veșminte și mâncare tuturor cerșetorilor din oraș"[36].

Se împărțeau celor săraci mâncare bună și haine din postav ieftin, aduse uneori special de la Bistrița. Franco Sivori povestea că domnul dăruia veșminte tuturor curtenilor, dregătorilor, slujbașilor și oștenilor, care se ridicau la vreo 1500 de inși, fiecăruia după treapta sa, unora țesături de mătase, altora stofe de lână. Arhiereii și egumenii primeau veșminte de cinste, din satin, preoții și diaconii veșminte din bumbac („în dungi, de culoarea rășinei")[37]. Pentru ceilalți preoți, călugări și pentru mulțimea de săraci, se așeza o masă mare, deosebită, iar la sfârșitul ospățului li se împărțeau bani și basmale[38].

---

[32] Cf. V.A. Urechia, *Istoria românilor. Curs făcut la Facultatea de litere din București, publicat sub direcția...*, București, 1891–1901, tom XII (1800–1821), p. 43. În notă se face trimitere și la alaiul de Bobotează, la anexe (Cod. XCVII, fila 22).

[33] *Călători străini*, Paul de Alep, p. 108.

[34] *Ibidem*, p. 108.

[35] *Ibidem*, III, p. 74 (Francesco Vincenti). Paul de Alep arăta și el că, înaintea ospățului, domnul îmbrăca pe boierii țării cu veșminte de cinste, după obiceiul rangurilor, la marile sărbători (*Călători*, VI, pp. 112–114).

[36] *Ibidem*, p. 11.

[37] *Ibidem*, p. 113 (Paul de Alep).

[38] *Ibidem*, p. 113.

Del Chiaro, aflat în serviciul lui Nicolae vodă Mavrocordat nota, la 1716, că domnul acorda o mare atenție străinilor de la curte (secretari, dascăli, doctori ș.a.) cărora le trimitea în dar, de Crăciun câte un porc viu, găini vii și ceva vânat[39]. Și preoții bisericii catolice primeau daruri de la domn cu prilejul marilor sărbători[40].

Ospățul de la Spătărie[41]. Fusese obiceiul țării, „la domnii cei vechi, când giugul țării era mai ușor", să se facă masă mare în Divanul cel Mic, pe cheltuiala Vistieriei[42].

Când se așeza domnul la masă, prin grija hatmanului și a agăi, se făcea *șănlic*, slobozindu-se tunurile și se auzeau trâmbițele. Medelnicerul cel mare, în caftan nou, servea pe domnul la masă, umplându-i blidul cu „lingura cea mare de argint" (polonicul). Urmau preparatele din vânat, roade ale vânătorii domnești din preajma Crăciunului. Marele clucer avea grija „mezelilor"[43] ce se aduceau de la beciul domnesc, iar vel vameșul se îngrijea de *confeturi*[44]. Un complicat tipic era urmat la închinatul paharelor, făcându-se urări către „împărat, către domn și chiar către soția acestuia[45].

Meterhaneaua (fanfara militară otomană) și tarafurile de țigani erau sub ascultarea marelui armaș („intendentul" oștirii).

---

[39] *Ibidem*, VIII, p. 382.

[40] *Ibidem*, IX, p. 304.

[41] Dorina Tomescu, *Ceremonia ospețelor la curtea domnească în secolul al XVIII*-lea, în „Muzeul Național", București, XV, 2003, pp. 111–119; Lucian Lefter, *Ospățul în Moldova: ritual de comuniune și gest al puterii*, în „Opțiuni istoriografice", Iași, II-VI, 2001–2005, pp. 81–93.

[42] Gheorgachi, p. 281.

[43] Mezel, mezilic (pl. înv., mezele, mezilea) din turcescul meze (cf. *Dicționarul limbii române*, tom VI, București, Ed. Academiei, p. 466). „Morun și alte mezeluri" (A. Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, București, 1939, XI, 336).

[44] Confeturile erau o noutate la noi, după moda de la Stambul. La început, ele nu se serveau decât la Curtea domnească. Gheorgachi notează cu haz că boierii, după ce mâncau dulciuri pe săturate, mai ascundeau și prin năframe, dându-le discret „feciorilor" aflați în slujba lor, să le ducă acasă, pentru coconii cei mici (p. 283).

[45] O asemenea orație scrisă pentru închinarea paharului de Crăciun, datată 25 decembrie 1818, a fost publicată de Gh. Ghibănescu, în revista „Th. Codrescu", Iași, an I, 1916, p. 182.

Protopsaltului și cântărețului II li se dă și lor câte un pahar de vin din cele mici, „și prin pahar li se pune galbeni bacșiș, cât este porunca Domnului, prin mâna lui vel cămăraș“[46].

Când se aduceau sfeșnicele aprinse, prin grija marelui medelnicer, era semn că ospățul se apropie de sfârșit[47]. Dimitrie Cantemir arăta că semnul pentru sfârșitul ospățului era „șervetul pe care domnul îl punea pe masă“. Marele postelnic, atent la acest semnal, bate în pământ cu bastonul de argint al dregătoriei sale[48]. Atunci mesenii se ridică pentru a saluta pe domn. Apoi ei merg pe rând de sărută mâna domnului, după ce golesc o cupă de vin, îngenuncheați în fața tronului.

După servitul cafelei, în Divanul cel mic, boierii se împrăștiau pe la gazdele lor din oraș. Uneori, însă, îi ținea domnul până seara, când invita și pe jupânesele boierilor, ce avuseseră masa separată în „casele despre doamna“, făcând astfel giocuri și alte veselii. Apoi, „când s-au îngreuiat giugul țării cu mucareruri și alte adaose cheltuiale, s-au scuturat și veseliile mesilor, făcându-se rar o masă sau două“[49].

Alte ceremonii de Crăciun. În a doua zi de Crăciun, veneau dascălii Școalelor domnești, cu ucenicii cei mai aleși. Întâi dascălul cel mare, elinesc, se închina domnului și punea pe ucenicul său cel rânduit a spune „engomion elinescu“, adică o orație. Apoi sărutau mâna domnului și primeau bacșiș. Urma al doilea dascăl elinesc, cu ucenicul său. Apoi veneau dascălii școlii slavonești, cu ucenicii lor, ce rosteau orațiile în limba română[50].

În a treia zi de Crăciun veneau egumenii greci ai mănăstirilor închinate, salutând pe domn și aducându-i plocoane. Obiceiul era să aducă toți câte un miel, iar care nu puteau găsi miei la acea vreme se înfățișau cu câte un vițel mic, un curcan sau găini. Domnul îi poftea să șadă pe laviță, fiștecare pe rânduială și li se da cafea, întrebându-i cum petrec la sfintele mănăstiri. La plecare domnul se despărțea de ei urându-le: „Și la anul!“[51].

---

[46] Gheorgachi, p. 282.
[47] Vezi și Paul de Alep, în *Călători*, VI, p. 113.
[48] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, p. 233.
[49] Gheorgachi, p. 283.
[50] Ibidem, p. 284.
[51] Ibidem, p. 285.

Ceremoniile de Anul Nou ale Curții domnești

Deși în Evul Mediu românesc anul bisericesc, adoptat și de cancelaria domnească, începea de la 1 septembrie, anul financiar începea la 1 august, iar anul agricol își avea, în mod firesc, începutul primăvara, în luna martie, totuși s-a păstrat vie și tradiția calendarului roman, folosit în țările vecine, catolice, conform căreia anul civil își avea începutul la 1 ianuarie[52].

Călugării noștri aveau un motiv în plus de a socoti anul de la această dată: ei erau considerați de către misionarii apuseni ca aparținând Ordinului Sfântului Vasile, deoarece mănăstirile în care slujeau aveau la bază regulile fixate de Sfântul Vasile cel Mare, al cărui hram era în ziua de 1 ianuarie[53]. În această zi erau schimbați sau realeși egumenii mănăstirilor.

Ajunul Sfântului Vasile

În această zi, Potrivit lui Gheorgachi, prin grija hatmanului și a agăi, se aduna toată slujitorimea la Curte, cu zapcii lor și cu puștile în mână. După sfârșitul slujbei de scară (*Vecerniei*), domnul ieșea de la Biserica cea mare, împreună cu toți dregătorii, însoțit de mitropolit și arhierei, mergând la Spătărie. Acolo boierii se așezau „după orânduială" și li se dădea câte un pahar de vutcă, confeturi și cafea. Mai întâi domnul ridica paharul la gură, moment în care „se face șănlic de slobozirea tuturor tunurilor, cu foc mărunt", apoi cânta fanfara militară, meterhaneaua, în bătătura Curții. Urmau „țiganii obicinuiți ce cântă la masa Domnului", făcând și ei „o zicătură de un scopos". După marii boieri veneau și alte rufeturi, „cu semnele slujbei lor, de fac țeremonia Anului Nou".

---

[52] Pentru începutul anului de la 1 ianuarie în Moldova vezi Ion Ionașcu, *Cronologia documentelor din Moldova și Țara Românească*, în DIR. Introducere I, Ed. Academiei, 1956, pp. 416–419; vezi și controversatul studiu al lui Alexandru Nichitici, *Începutul anului calendaristic în cancelaria statului moldovenesc medieval*, în „Pergament". Anuarul Arhivelor Republicii Moldova, Chișinău, an II, 1999, pp. 217–240.

[53] *Călători străini*, VII, p. 298.

Reînnoirea dregătoriilor. S-a scris că la acest soroc se reînnoiau dregătoriile[54]. Din porunca marelui spătar, toți boierii depuneau însemnele dregătoriei lor în Spătărie (sala tronului) sau în Sala Divanului. Se adunau laolaltă în primul rând toiege aurite, argintate, colorate, dar și câte o sabie, un buzdugan, un lanț de argint sau altele de acest fel, după care se retrăgeau „cu inimele înghețate". În acea noapte, domnul, după cum găsea cu cale sau după cum îl îndemna capriciul, hotăra soarta fiecărei dregătorii[55]. În realitate, această reînnoire a dregătoriilor avea cel mult un caracter simbolic, scenariul ceremoniei fiind mult mai puțin dramatic decât s-a susținut până acum.

Prima zi a noului an (Sf. Vasile).

Cu trei sau patru ceasuri mai înainte să se crape de ziuă, se adunau la curte toți boierii ce jinduiau la dregătorii și îl însoțeau pe domn la slujba de dimineață (*Utrenia*), fără însemnele dregătoriei lor, ca și cum ar fi fost scoși din dregătorii. Se făcea slujbă în Biserica ce Mare (adică Sf. Nicolae- Domnesc), cu *polileiu* și împărțirea făcliilor de ceară curată precum odinioară la curtea împăraților bizantini, la fel ca la Crăciun. Gheorgachi arată că „ieșind domnul din biserică, toate rufeturile curții aștern pe jos năfrămile lor, cu însemnele cele de slujba lor, de la ușa bisericii și până la Spătărie, și vel vistiernicul merge înaintea domnului, dându-le bacșiș". Mitropolitul, arhiereii și boierii cei mari, fiind invitați la o cafea, în Spătărie, aruncă și ei bacșiș, însă numai pe covoarele copiilor din casă.

Odată ajuns în Spătărie, domnul se așeza în tronul țării, iar boierii intrau „pe rânduială, de sărută mâna domnului, de Anul Nou". Marele postelnic, maestrul de ceremonii al Curții, introducea, unul câte unul, pe boierii cărora domnul binevoia să le încredințeze dregătoriile. Astfel, veliții boieri erau căftăniți,

---

[54] O contribuție mai veche este cea a lui A. Sacerdoțeanu, *De anul nou. Din trecutul nostru*, publicată în ziarul „Albina", XXXIX, 1936, nr. 1, p. 3 (Textul este iscălit cu pseudonimul S. Răzeșul).

[55] Gradea, *Uricariul*, XVII, pp. 392–399 (reprodus după ziarul „Universul", nr. 2, 4 ianuarie 1891).

marele cămăraș așezându-le pe umeri câte un caftan, după care primeau și toiagul viitoarei dregătorii. Uneori această numire în dregătorii se făcea și de Bobotează. Urmau numirile dregătorilor de rangul al doilea, care nu primeau toiag, ci doar un *caftan* potrivit stării lor, din partea cămărașului al doilea. Boieriile de rangul trei erau confirmate verbal. Spre deosebire de marii boieri, rangurile inferioare trebuiau să sărute nu doar mâna, ci și poala hainei domnului.

Tradiția darurilor de Anul Nou. Tot acum, la Spătărie, dregătorii aduceau daruri domnului de Anul Nou. Recent a fost semnalat cazul diacului Matei Litteratus care, în decembrie 1669, era trimis pentru cumpărături în Transilvania (de unde provenea), la Sibiu, Brașov, Vințul de Jos, de unde cumpăra „cupe cu flori" (înflorate, n. ns.), pentru a fi oferite domnului Moldovei de Anul Nou, „cu prilejul schimbării dregătoriilor, după obiceiul țării"[56].

Acest obicei este povestit pe larg și de către secretarul De La Croix (1676). El arată că darurile erau înregistrate de un diac al logofătului și ridicate de icioglani (un fel de valeți, de modă turcă), pe măsură ce acestea se adunau. Primul dar era oferit de mitropolit, care se ridica doar, închinându-se, fără a-și părăsi locul; ceilalți sărutau mâna domnului. Logofătul rostea tare: „Înalt Prea Sfinția Sa vă dorește un an bun și vă oferă un covor, o bucată de catifea și două cești de argint". Domnul răspundea: „Mulțumesc Înalt Prea Sfinției Sale". Același logofăt era cel care venea al doilea să aducă darul și primul care săruta mâna domnului. El își rostea singur urarea și enumerarea darurilor sale.

Darul vameșului era cel mai însemnat: două covoare, patru blăni de râs, patru cești de argint și pe deasupra un lighean și un ibric, valorând o mie de scuzi. El mai dădea și 2.000 de ducați de aur, dar numai ca parte din ceremonie, și *pentru a fi într-un ceas bun*, căci aceștia se socoteau asupra Vămii. Se spune că de obicei domnul făcea daruri de Paști în loc de Anul Nou[57].

---

[56] Suzana Andea, *Dieci transilvăneni în cancelaria domnească a Moldovei din a doua jumătate a secolului al XVII-lea*, în vol. *Transilvania între medieval și modern*, Cluj, 1996, p. 24.

[57] *Călători străini*, VII, pp. 263–264.

Ospățul domnesc. Spre seară urma un ospăț, care avea loc în Sala Tronului (Spătăria) sau în Sala Divanului. Relatarea lui Anton Maria Del Chiaro (1710 – 1716) oferă câteva surprize deosebite. El povestește că exista obiceiul ca, dacă vreunul din comeseni strănuta la masă, să i se aducă îndată, din partea domnului, un pahar de vin și pe deasupra i se dăruia și o bucată de postav fin și una de atlas, ca să-și facă anteriu și haină dedesubt; strănutul trebuia să fie, însă, firesc, nu stârnit anume cu tutun sau altceva, căci de-ar fi fost așa, în loc să primească daruri, acel boier ar fi fost luat în râs de toți ceilalți. Dacă strănuta domnul, atunci marele vistier trebuia să dăruiască un brocart de aur pentru o haină[58].

Domnul ședea singur, la o masă special așezată, în capătul unei mese lungi, fiind servit de către postelnic. Mitropolitul binecuvânta bucatele și se așeza de partea dreaptă a mesei celei lungi, împreună cu tot clerul. Dregătorii și ceilalți boieri se așezau de partea stângă a aceleiași mese. În timpul mesei, domnul trimetea, prin icioglani, diferite feluri de mâncare favoriților săi, în semn de prețuire[59].

Meniul surprinde și el: acești boieri, purtători de anterie și caftane orientale, erau serviți din belșug cu „cele mai alese băuturi pe care le producea întreaga Europă". Felurile de mâncare erau foarte multe și bine gătite, după moda nemțească, franțuzească și italienească! Trecuse vremea barbariei, când înaintașii acestor boieri schimbau felurile de mâncare fără să mai fie ridicate tacâmurile de pe masă, ci le puneau unele peste altele, făcând un edificiu de farfurii.

În a doua jumătate a veacului XVIII ospețele îmbelșugate au fost înlocuite cu o tratație mai ușoară, după cum am văzut. Boierii erau serviți cu vutcă, confeturi și cafea, pe fondul sonor a bubuiturilor de tun și al muzicii de fanfară (meterhaneaua) care se auzea din „meidanul curții dinlăuntru", după mărturia lui Gheorgachi. După ce dregătorii se retrăgeau, veneau să sărute mâna domnului[60] „partea slujitorească" a

[58] *Ibidem*, VIII, p. 382.
[59] *Ibidem*, VII, pp. 263–264 (De la Croix, 1676).
[60] De La Croix (1676) arăta că „ospățul se sfârșește prin închinare în fața Domnului: se întinde un covor la picioarele sale și toți boierii vin, doi

Curții, cu zapcii lor; mai întâi cei ce țineau de hatman, iar apoi subordonații agăi. După ce sărutau mâna și poala domnului, slujitorii primeau, de la marele vistiernic, obișnuitul bacșiș, după cum erau trecuți la izvodul Vistieriei.

Se mai obișnuia ca mitropolitul și arhiereii, împreună cu marii boieri, după ieșirea de la Spătărie, să treacă și pe la reședința doamnei, căreia îi sărutau de asemenea mâna pentru Anul Nou.

Plăcinta cu răvașe. Del Chiaro, secretarul lui Nicolae Mavrocordat, consemnează, pe la 1717, o altă ceremonie curioasă care se făcea în prima zi a anului, de Sf. Vasile, care aducea multă veselie domnului și comesenilor săi: pentru încheierea ospățului era adusă o plăcintă mare făcută din foițe de aluat și în care fuseseră băgați cu meșteșug, în locuri diferite, 50 de ughi sau țechini (bănuți de aur), precum și diferite bilete, asemănătoare cu cele de loto, având scrise pe ele câteva cuvinte, arătând un semn bun sau rău în acea zi de început de an. Când domnul împărțea plăcinta, unuia îi cădea un bănuț de aur, altuia vreun bilet al cărui cuprins trebuia să fie citit cu glas tare. În bilete sta scris: „Bețiv“, „Hrăpăreț“, „Muieratec“ sau „Poftitoriu de Domnie“. Domnul adăuga câte o vorbă de duh pentru fiecare, spre hazul adunării[61]. Aceeași ceremonie se petrecea și la masa doamnei, unde se adunau soțiile dregătorilor aflați în funcție. Obiceiul, adus de la Constantinopol, este și astăzi practicat în mediile grecești.

Înainte de sfârșitul petrecerii, către seară, domnul dăruia fiecărui sfetnic și boier de starea întâi câte două pahare de argint, iar celor de starea a doua câte unul singur[62]. Paharele erau umplute cu vin – ce simboliza sângele lui Hristos – iar dregătorii le goleau stând, pe rând, în genunchi în fața Domnului, cu capetele descoperite. Acesta era un ritual prin

câte doi, cu capul descoperit, să îngenuncheze, ca să-și golească paharul și se întorc la locul lor“ (*Călători străini*, VII, p. 264).

[61] *Călători străini*, VIII, p. 382.

[62] Nu întâmplător domnul oferea în dar boierilor cupele de argint din care beau acest vin. Despre cupă ca atribut regal vezi Jean-Paul Roux, *Regele. Mituri și simboluri*, trad. Jean-Paul Niculescu, Minerva, București, 1998, pp. 242–244.

care boierii, proaspăt așezați în funcții, promiteau credință domnului.

Așa cum paharnicul „lua credință" degustând din cupa domnului, și acest gest al boierilor trebuie să fi avut o semnificație spirituală, de jurământ de credință simbolic, depus în fața domnului. Era un fel de jurământ prin „împărtășanie" cu vin ce simboliza sângele Domnului. De aici probabil și obiceiul, de origine bizantină, al domnilor, de a dărui dregătorilor ce îi aduceau acest omagiu cupele de argint din care aceștia au băut vinul.

După aceea se retrăgeau cu toții pe la curțile sau pe la gazdele lor, cu gândul că doar peste câteva zile, la 6 ianuarie, se vor întoarce iarăși la Curtea domnească, pentru serbarea Bobotezei.

Ceremoniile Bobotezei

Aniversarea anuală a Nașterii Domnului încheie seria ceremoniilor domnești la sărbătorile de iarnă. Deși gerul Bobotezei era proverbial pentru iernile de altădată, el nu era un obstacol de netrecut pentru ca fastul Curții domnești să se desfășoare încă o dată în toată splendoarea sa.

Ajunul Bobotezei

Adunarea arhiereilor și egumenilor. După relatarea lui Marco Bandini (1647), în ajunul Sfântului Botez, potrivit datinei, toți vlădicii și episcopii din Moldova se întâlneau cu domnul la Iași, la sediul Mitropoliei[63], făcând slujbă pentru el cu tămâie, agheasmă și sărutatul crucii, „urându-i prin cântări

[63] La acea dată, sediul Mitropoliei se afla la Biserica Albă, ce ființa pe locul actualei Catedrale Mitropolitane. După 1677 Mitropolia avea să se mute la Sf. Nicolae, lângă Curtea domnească. Pentru sărbătorirea Bobotezei la București, în domnia lui Alexandru vodă Ipsilanti, vezi și Dionisie Fotino, *Istoria generală a Daciei*, traducere de G. Sion, tom III, 1859, București, pp. 289-292.

o cârmuire fericită, ani fericiți și un mers norocos al lucrurilor"[64]. Obiceiul este atestat și de Gheorgachi[65]: în ziua dinaintea Sfântului Botez, toți egumenii mănăstirilor din țară, moldoveni sau greci, să vină la Iași, la Curte, și să se închine cu plocoane domnului. Ei aduceau în dar blănuri alese, de vulpi și jderi, pești de munte (păstrăvi, lostrițe), proaspeți sau afumați cu meșteșug, în cetină de brad, la hârzob, aduceau brânză de oi, smântână de bivoliță, precum și altele asemenea, pe care logofătul al treilea le însemna într-un izvod anume. Domnul îi primea cu cinste, întrebându-i despre traiul lor de la sfintele mănăstiri.

După aceea mergeau cu toții în paraclisul Curții („Biserica de pe Poartă"), unde toate cele arhierești erau îndeplinite, în această zi, nu de mitropolit, ci de către episcopul de Roman, al doilea în ierarhia bisericii moldovenești. El săvârșea liturghia și sfeștania cea mare. Mitropolitul venea mai târziu, doar la cafea.

Urările către Domn. O altă ceremonie religioasă avea loc nu în biserică ci în Sala Tronului (Spătărie), după modelul celei din ajunul Crăciunului, fiind condusă tot de treti-logofăt. După mărturia lui Bandini, reprezentanții cinului clerical urau domnului, prin cântări „o cârmuire fericită, ani fericiți și un mers norocos al lucrurilor". În timp ce psalții intonau troparul și condacul zilei, preoții Curții domnești (cel al Bisericii „de pe Poartă" și cel „de la doamna") aduceau crucea cu care slujiseră liturghia și pe care Domnul o săruta, însă numai din mâna mitropolitului, care îl și aghesmuia. În acest moment se slobozeau trei tunuri și începea să cânte meterhaneaua. Apoi beizadelele (fiii domnului), arhiereii și marii dregători sărutau crucea și primeau agheasmă, în ordinea rangurilor lor. După aceea se așezau cu toții pentru ascultarea orației pe care diaconul curții o rostea în numele preoților Curții domnești.

Ceremonia se relua de mai multe ori, fiind introduși pe rând, de către logofătul al treilea, egumenii greci (de la mănăstirile închinate la Locurile Sfinte), apoi egumenii mănăstirilor „de țară" și, în cele din urmă, protopopul, însoțit de preoții de parohie din târgul Eșilor, fieștecare având câte un

[64] *Călători străini*, vol. V, pp. 335–340.
[65] Gheorgachi, *loc. cit.*, p. 284.

om ales ce spunea orațiile, după ce se săruta crucea lor. Domnul asista stând în picioare, în fața tronului, cu capul descoperit, primind astfel binecuvântările, aghiazma și sărutul crucii lor.

Urmau apoi, fapt demn de remarcat, preoți catolici din Iași (*pater prefectus*), ce sărbătoreau la 6 ianuarie Ziua Regilor, după calendarul bisericii lor[66]. Mitropolitul dădea crucea lor domnului, spre a fi sărutată, după care aceștia urau, în limba latină, domnului și întregii boierimi „un an nou cu noroc!". Apoi își primeau și ei bacșișurile de la Vistierie, ca și cei dinaintea lor. Misionarul franciscan Bartolomeo Basetti (1642) raporta cum în ajunul Bobotezei mergea la domn, fiind primit în Spătărie, unde boierii se aflau adunați pentru ospăț. „La intrare s-a cântat un *mobet*, apoi i-am dat să sărute crucea, l-am tămâiat și l-am aghesmuit, și am făcut la fel cu Mitropolitul și cu toți ceilalți boieri, apoi am rostit o rugăciune în limba latină"[67]. Marco Bandini descrie foarte detaliat procesiunea ce pleca de la biserica catolică spre curtea domnească (1647). Din aceasta făcea parte și jocul grupului de copii costumați special, care jucau sceneta celor trei magi, veniți să aducă daruri pruncului Isus. Nicolae Iorga susținea că obiceiul *Irozilor* în Moldova avea la bază jocurile catolicilor de la școala din Iași[68].

Ziua Sfântului Botez (6 ianuarie)

Făcliile de ceară. În această zi ieșea domnul de dimineață, la *Biserica cea Mare* (Sf. Neculai Domnesc), la slujba *utreniei*, urmându-se aceeași rânduială ca și la Crăciun[69]. Potrivit lui Gheorgachi, „numai atâta obiceiu se mai adauge că se fac

---

[66] Marco Bandini, în *Călători străini*, vol. V, pp. 335–340. Editorii volumului precizează în notă că, în calendarul catolic, sărbătoarea Bobotezei se numește și Ziua Regilor, adică a închinării celor trei magi sau regi de la răsărit.

[67] *Călători străini*, vol. VII, p. 50

[68] Nicolae Iorga, *Datinile noastre de crăciun și originea lor*, în RI, an V, 1919, nr. 11–12 (nov.-dec.), pp. 371–372.

[69] Vasile Gagara arăta, pe la 1637 (în domnia lui Vasile vodă Lupu), că slujba Bobotezei, oficiată de Mitropolit, era „cuvânt cu cuvânt cum se slujește

două făclii mari de la Vistierie, împodobite cu pânză și mătăsuri, în chipul făcliilor celor de Botez“[70]. Aceste lumânări încadrau pe domn în drum spre biserică, fiind purtate de doi curteni, îmbrăcați în dulămi de tafta. În timpul slujbei, o făclie era ținută înaintea icoanei Precistei, iar cealaltă înaintea icoanei lui Hristos. Ca de obicei la hramurile împărătești se făcea și „polieleu“ cu *cherdosie*, adică se împărțeau lumânări aprinse egumenilor și călugărilor de față, în timpul cântării psalmilor. Ceremonia făcliilor, ce dădea un fast bizantin întregii adunări, a fost preluată, de fapt, de creștinism din cultul împăraților romani, din perioada „păgână“.

Ceremonia Iordanului. Scriind despre mitropolitul Dosoftei, cronicarul Ioan Neculce arăta că regele polon Sobieski (1686), chiar după ce l-a luat în exil la Jolfa (Zolkiev), „îl punea de se îmbrăca cu hainele cele scumpe și odoarele Mitropoliei țării noastre, de făcea leturghii de zile mari, și Iordan și la Bobotează, după obiceiul țării noastre, de să mira craiul și toți domnii leșești și lăuda de frumoasă țăremonia ce are beserica țării noastre“[71].

Îndată după aceea domnul și mitropolitul cu toată curtea ieșeau „la Iordan“, cu tot alaiul, mergând și cei doi cu făcliile înainte. Slujba sfințirii apelor se făcea sub cerul liber, pe malul unui râu din apropierea Curții (Bahlui), sau în piața din fața

---

acum la Moscova, și au aruncat crucea în apă, dar ei se deosebesc de noi prin aceea că atunci când merg cu crucea, oștenii bat tobele. Iar pentru domnul Moldovei și pentru fiul său s-au făcut două scaune mari, după chipul nemțesc, și acoperite cu catifea roșie. Și când se duc spre apă, înaintea lor merg mulți oameni cu tobe, iar alții cu arme de foc și lănci (sau berdașe). Iar după ce s-a făcut slujba, pe când se întorc de la apă, se trage cu tunul și se slobozesc puștile“ (*Călători străini*, vol. V, p. 148).

[70] Însemnări detaliate privitoare la împodobirea acestor făclii se întâlnesc uneori în *Sămile* Vistieriei. Altfel, în Sama Vistieriei de la 1819 (BAR, mss. 5380, f. 26–26v), se consemna, între cheltuielile făcute cu prilejul Bobotezei, și 14 lei dați pentru „două lumânări albe, pentru Gospod și Măria Sa Doamna“, la care se adăuga și 4 lei zugrăvitul lor. Mai figurau și 42 de lumânări mai mici, pentru luminatele beizadele și domnițe, pentru a căror zugrăvit s-au plătit 16 lei (*apud* Eugen Pavlescu, *Economia breslelor în Moldova*, București, 1939, p. 335–336).

[71] Ion Neculce, *Opere*, ed. Gabriel Ștrempel, București, Minerva, 1982, p. 313.

Porții Domnești, unde se țineau uneori și judecățile[72]. În iernile foarte geroase sfeștania se făcea chiar „în meidanul curții dinlăuntru“, pentru ca doamna și jupânesele să poată asista, chiar și din spatele ferestrelor.

Se scoteau pe malul râului diverse icoane („făcătoare de minuni“) din bisericile Iașilor, cu deosebire cea a Precistei de la mănăstirea Golia (ce fusese adusă de Ecaterina Cercheza, doamna lui Vasile Lupu) și cea de la biserica Sfânta Vineri, precum și alte icoane și prapuri ale bisericilor, sau chiar moaștelor unor sfinți. Obiceiul este amintit și de Marco Bandini (1647)[73].

Orânduiala Curții. Domnul, ieșind de sub cort („saivant“), se așeza în picioare, în dreptul tronului său. Fețele bisericești se așezau în stânga domnului, iar în dreapta sa se aflau beizadelele și întreaga boierime. Marele postelnic și marele cămăraș stăteau totuși în stânga domnului, iar marele cămăraș, cu dregătorii Curții în spatele domnului, după mărturia lui Gheorgachi. Bandini, relatând ceremonia Bobotezei în domnia lui Vasile Lupu, oferă detalii mai exacte: domnul se așeza pe un tron, cu fața spre răsărit. Fii săi se aflau la stânga, la 10 pași, pe un al doilea tron, iar tronul doamnei se afla la 10 pași spre dreapta domnului[74].

Doamna sosea la Iordan pășind în urma vornicului ei, ce era îmbrăcat în feregea de postav și ținea toiagul slujbei sale în mână. Doamna se oprea în picioare, în fața tronului ce o aștepta, iar în jurul său se rânduiau domnițele, jupânesele și fetele de casă[75]. Uimeau podoabele doamnei, evaluate de privitor la 400 000 de aurei. Domnul nu se afla mai prejos, doar „bumbii“ (nasturii) săi fiind prețuiți la 100 000 de aurei[76].

---

[72] Marco Bandini (1647), în *Călători străini*, V, p. 337.

[73] *Ibidem*, pp. 337–40.

[74] *Ibidem*, V, pp. 337 și urm.

[75] Paul de Alep consemna că, în Țara Românească, la ceremonia Iordanului, Doamna (Bălașa, soția lui Constantin Șerban vodă) și toate soțiile boierilor stăteau în niște cerdace înalte“. După dorința domnului, patriarhul Macarie al Antiohiei s-a urcat la doamnă, în cerdac, și a aghesmuit-o, procedând la fel și cu jupânesele și fiicele boierilor (*Călători străini*, VI, p. 162)

[76] Marco Bandini, în *Călători străini*, V, pp. 337–340. Cifrele sunt atât de uriașe încât trebuie privite cu circumspecție.

Dregătorii țării, îmbrăcați în caftane noi, ocupau locurile bine stabilite, după etichetă, asistând la slujbă în picioare și cu capetele descoperite. Erau prezenți curteni, oșteni și gloată destul de numeroasă. Bandini indică exact numărul și locul în care erau amplasați fuștașii, ienicerii și pușcașii în acest ceremonial. El arată că în spatele întregii adunări se aflau 1000 de călăreți „pedestriți" (descălecați), iar de celelalte laturi 1000 de pușcași pedeștri[77].

Del Chiaro descrie în amănunt aceeași ceremonie, în domnia lui Brâncoveanu, care se desfășura în curtea cea mare a palatului, în fața bisericii. Tronul principelui se afla la 20 de metri de altarul improvizat sub cerul liber. El era așezat pe o estradă hexagonală, cu trei trepte, acoperită cu postav roșu. La stânga erau înșiruite patru tronuri mai mici, destinate beizadelelor, urmat de cel al mitropolitului (cu doar două trepte). La dreapta tronului domnesc, pe o laviță lungă cu spătar (acoperită cu covoare), așezată perpendicular, urmau să se așeze ierarhic marii dregători. În fața domnului, pe altă latură, era lavița rezervată clerului pământean și prelaților străini. Postelnicul, îmbrăcat în caftan, stătea lângă tronul domnului, ținând în mână bastonul lung de argint, „în forma cârjei de pelerin"; la dreapta, marele spătar, ținea atârnat pe umăr iataganul domnului, iar pe palma dreaptă avea întinsă o năframă brodată, pe care principele punea cuca, ori de câte ori o scotea din cap[78].

Sfințirea apei. Mitropolitul, îmbrăcat în toate veșmintele, cu mitra pe cap și paterița în mână, după ce tămâia pe cei de față, săvârșea toată slujba Iordanului, citind Evanghelia „cu glas mare" (veliglas). Binecuvântarea apei se făcea într-un vas mare de argint, așezat anume pe o masă, precum și în două căzi mari, înconjurate de sfeșnice cu picior înalt, pe care se aflau lumânări aprinse. Mitropolitul stropește („cădește") cu agheasmă mai întâi icoanele și masa de sfeștanie[79]. După Del

[77] *Ibidem*, V, pp. 339–40.

[78] Anton-Maria del Chiaro, *Revoluțiile Valahiei* (traducere de S. Cris-Cristian, 1929), Iași, Tehnopress, 2005, pp. 70–71. Pentru ceremoniile Curții vezi cap. III. *Ritualurile Valahiei* (pp. 43–51) și cap. VII. *Ceremoniile eclesiastice în Valahia* (pp. 70–78).

[79] Bandini descrie masa altarului, pe care se afla un vas mare de argint aurit și șase sfeșnice de argint. În spatele mesei erau două căzi pline cu apa ce trebuia sfințită, dintre care una era înconjurată de 15 sfeșnice cu picior înalt.

Chiaro, mitropolitul, însoțit de întreaga curte, se deplasa în cortegiu la râul din apropiere, pentru slujba Iordanului, fără a fi însoțit de domn.

Stropirea cu agheasmă. Potrivit relatării lui De La Croix (1676), după ce domnul săruta crucea din mâna mitropolitului, își atingea fruntea de firul de busuioc muiat în această agheasmă proaspăt sfințită[80]. După Bandini, Mitropolitul folosea pentru stropit cu agheasmă, nu busuioc, ci un *sfeștoc* confecționat din argint aurit[81]. Atunci se declanșau trei salve de tun, la foc mărunt, și se făcea șănlic cu tobe și trâmbițe, de către meterhaneaua domnească. Apoi domnul săruta icoana Precistei și moaștele ce erau de față. Doamna, beizadelele, arhiereii și dregătorii, într-o ierarhie strictă, urmau exemplul domnului, sărutând crucea, icoanele și fiind stropiți cu agheasmă.

După aceea mitropolitul săvârșea toată slujba Iordanului, în *veliglas*. După ce se cântau troparele de trei ori, mitropolitul săruta crucea, icoana Precistei și moaștele (dacă erau). Când domnul săruta crucea din mâna mitropolitului, se făcea șănlic, „cu slobozirea tuturor tunurilor și cu foc mărunt" și îndată după aceea începea să cânte meterhaneaua.

Apoi domnul, urmat de familia sa, mergea de săruta sfintele icoane. Același gest era săvârșit de către cler, în ordine ierarhică, urmând boierimea, de la vel logofăt până la vornicii de poartă și zapciii curții. La ceremonie participau, de obicei, și preoții catolici din Iași, fiind amintiți încă din domnia lui Ieremia Movilă (1604). Domnul săruta și crucea lor, însă din mâna mitropolitului ortodox[82].

[80] *Călători străini*, VII, pp. 263–264. Potrivit lui Gheorgachi însă, Domnul era stropit („cădit") de 9 ori cu agheasmă de către Mitropolit, la fel ca și doamna. Fiii domnului erau stropiți de 3 ori. Urmau apoi clerul și boierimea, care erau aghesmuiți după rânduială.

[81] *Ibidem*, V, pp. 339–340. Del Chiaro arată că, revenind de la slujba Iordanului în incinta Curții domnești, principele îi ieșea în întâmpinare. Mitropolitul îi atingea fruntea cu agheasmatarul, iar domnul îi săruta mâna și apoi crucea. Atunci se slobozeau 12 salve de tunuri și salve de puști, după care începea să cânte muzica (cu trâmbițe, timpane, cobze, flaute, ș.a.), după care beizadelele și boierii veneau pe rând, în ordinea rangurilor să sărute crucea.

[82] Misionarul franciscan Bernardino Quirini, în *Călători străini*, vol. IV, p. 53.

Parada cailor domnești. Urmând o străveche tradiție locală, dar contaminată din plin și de ceremoniile otomane, în această zi se scoteau caii din grajdurile Curții spre a fi stropiți și ei cu apă sfințită. Domnul și dregătorii așezați acum pe scaune, priveau cum, în ritmurile tobelor, țimbalelor și a trâmbițelor era trecută în revistă această superbă podoabă a Curții: herghelia domnească.

Erau aduși mai întâi *telegarii* (caii trăsurilor domnești), însoțiți de al doilea armaș și de al treilea armaș III. Urmau mai apoi *povodnicii*, cai pur-sânge arab, bogat înșeuați, primiți în dar de la sultan cu ocazia învestiturii domnului[83], precum și cele două *tuiuri* (un fel de steaguri din cozi de cal, de culoare albă), însoțite de *iuruk-bairak*, reprezentant al sultanului. În ierarhia otomană, domnii români erau echivalați în rang unor pașale cu două tuiuri. În final defilau *armăsarii* grajdurilor domnești, încălecați, ca și povodnicii, de tineri boieri, după care era adus „calul cel împărătesc care se numește *tabla-bașa*". Acesta era calul de învestitură al domnului, împodobit fabulos cu aur și pietre scumpe. El era încălecat în cadrul acestei ceremonii de către marele comis, șeful grajdurilor domnești și conducător al cavaleriei moldovenești. Acești curteni călări vin înaintea domnului, se închină în fața icoanelor, iar apoi către domn și către mitropolit, care îi stropește cu agheasmă. Defilarea fiilor de boieri, călare pe caii domnești, este descrisă și de Del Chiaro: „În șir câte unul, cu capul descoperit și numai în dulama scumpă, acest mândru corp de cavaleri ajuns în dreptul domnului, face o profundă reverență, plecând respectuos capul, iar ajuns în dreptul mitropolitului, acesta îi binecuvântează, stropindu-i cu agheasmatarul".

Botezul copiilor orfani. Secretarul De La Croix (1717) arăta că ceremonia Iordanului se încheia cu botezul copiilor orfani, cărora domnul le da veșminte și bani, după care se retrăgea la Curtea sa[84].

Urma o altă Liturghie săvârșită în biserica Sf. Nicolae Domnesc, de către însuși mitropolitul țării, cu arhiereii și cu

---

[83] După Bandini, erau 24 de cai prea frumoși, ce înaintau în sunetul trâmbițelor și în bătaia tamburinelor (p. 340).

[84] *Călători străini*, VII, p. 264.

câți egumeni de țară rânduiește acesta. Doamna, însă, însoțită de toate jupânesele, mergea să asculte Liturghia la biserica sa, aflată în incinta Curții domnești, lângă „casele despre doamna". După slujbă, domnul, însoțit de curtea masculină, intra în Spătărie, unde urma aceeași tradiție ca și la Crăciun, după eticheta țarigrădeană, cu vutcă, cofeturi și cafea, iar dacă nu era pregătit vreun mare ospăț, boierii se împrăștiau fără mare zăbavă pe la casele lor.

Primirea dascălilor școlilor domnești. A doua zi după Bobotează veneau, tot la Spătărie, dascălii împreună cu cei mai vrednici ucenici ai lor și mai pricopsiți la carte, învățăceii, rostind *engomiile* către domn, după care primeau un mic bacșiș.

Ospățul egumenilor. A treia zi iarăși, după vechiul obicei, făcea domnul divan „egumenilor de la Munte". În aceeași zi se făcea și o masă călugărilor și se poruncea de către domn către al treilea logofăt să isprăvească treburile lor și să le dea „pecetluirile cele de sare" (veniturile de la ocnele de sare) și să îi slobozească apoi a merge fiecare către mănăstirile lor.

Numirea în dregătorii. Despre acest obicei de Bobotează se știu puține lucruri. Raicevich relata următoarele: „când se face sărutarea mâinii, domnul stă pe tron și face același lucru și *cu prilejul numirii și investirii în noi dregătorii*; și, în adevăr, investitura se face prin îmbrăcarea noului dregător cu caftan lung, cu flori de aur, și prin darea bastonului dregătoriei, care este deosebit pentru fiecare din ele. După aceasta, persoanele investite cu dregătoriile de frunte se întorc acasă, pe un cal al Curții"[85]. S-a păstrat textul unui asemenea jurământ rostit de un dregător la Bobotează, „când i s-a dat toiag de hatman", însă referitor la Moldova[86].

---

[85] *Apud* George Potra, *Bucureștii văzuți de călători străini (secolele XVI-XIX)*, București, Editura Academici Române, 1992, p. 67.

[86] *Cronica paralelă a Țării Românești și Moldovei*, ed. Gabriel Ștrempel, vol. II, București, Minerva, 1994, p. 224. Pentru bastoanele diferite ale dregătorilor vezi detalii la Miron Costin, *Poema Polonă* (în *Opere*, ed. Petre P. Panaitescu, București, ESPLA, 1958, p. 238); *Cronica Ghiculeștilor*, ed. Nestor Camariano și Ariadna Camariano-Cioran, București, Editura Academiei Române, p. 373.

Considerații asupra izvoadelor de ceremonie și sămilor de vistierie ca surse istorice

Există cel puțin o categorie de izvoare prea puțin valorificată din perspectiva ceremoniilor ce aveau loc la Curtea domnească, deși scopul în care au fost redactate era strict legat tocmai de aceste evenimente. Este vorba de *izvoadele de întocmire a alaiurilor de ceremonie*, care sunt schițe detaliate asupra modului în care erau orânduite aceste cortegii solemne. Ele oferă informații asupra structurii și ierarhiei slujitorilor Curții, detalii asupra vestimentației de ceremonie și însemnelor diverselor slujbe. Uneori cuprind chiar mici fragmente de descriere a ceremonialului, care întregesc sau nuanțează informațiile cunoscute din condicile de ceremonii. Se întocmeau asemenea izvoade chiar și cu prilejul vânătorilor domnești, arătându-se categoriile de slujitori care trebuiau să participe la această „aplicație" și având în final porunca domnului ca nimeni dintre cei însemnați acolo să nu se sustragă de la această îndatorire.

Un număr semnificativ de asemenea izvoade de ceremonie au fost publicate de V.A. Urechia, în volumele sale de *Istoria Românilor* (care sunt, de fapt, mai curând o colecție de documente privitoare la începuturile istoriei noastre moderne)[87].

Se cunoaște și un izvod de ceremonie din domnia lui Nicolae vodă Caragea (1783), aflat pe tronul de la București. Sub titlul de *Obiceiul în ziua de Bogaiavlenie*, sunt descrise momente din ceremonial și este dată lista completă a categoriilor de slujitori care constituiau alaiul de ceremonie[88]. După săvârșirea obișnuitelor ceremonii ale Iordanului, se forma acest cortegiu ce urma să treacă prin mijlocul Soborului, după cum urmează: trâmbițașii domnești împreună cu muzicanții nemți „rând cântând toți potrivă", urmați de toboșari și sirmaciul, care aveau a merge până în dreptul chioșcului

---

[87] V.A. Urechia a publicat câteva zeci de izvoade de ceremonie ale Curții domnești, mai întâi în *Memoriu despre istoria românilor*, apărut în AARMSI, seria II, tom XII (1889–1890); a reluat apoi acest efort în volumele sale de *Istoria Românilor*.

[88] V.A. Urechia, *Istoria românilor*, tom I, pp. 289–290.

domnesc, urmând ca acolo să stea pe loc și să cânte, pe timpul întregii „defilări" a slujitorilor. Imediat după trâmbițe venea iuruk-bairaktar, călare, cu steagul numit *iuruk-bairak*. După el veneau sacalele Curții, în șir, și telegarii domnești, de asemenea în șir, potriviți câte doi.

Urmau apoi, potrivit listei, să treacă câte unul „încet, cu bună orânduială, și rar, atât cât când unul va ajunge în dreptul chioșcului altul să se ivească, a trece fiecarele, numai în caftane curate, cu poalele slobode, numai cu fesuri și cu meștii, nefiind alte slugi pe lângă dânșii, făr numai câte un comișel, cu haine roșii și îmbrăcat curat, din dreapta, și fieștecarele, la trecerea prin Sobor, să-și facă obișnuita închinăciune către domn, beizadele și mitropolit". Iată lista călăreților: 5 ciohodari, mabecciu, sofragi-bașa, peșchergi-bașa, ibrictarul, buhurdagi-bașa, perdegi-bașa, credincerul, tutungi-bașa, rachtivanul, recanul, vel cafegiul, al doilea pitar, muhurdarul, divictarul, ici cihodarul, al doilea spătar, al doilea comis, doi salahori pe jos, cu bețele în mână, doi alai-ceaușlari, doi satiri(gii?), saracci-bașa cu saracci-iamacul, cu *calul tabla-bașa*. Urmau 16 ciohodari de jur împrejur, iar marele comis între acești ciohodari, călare pe *tabla-bașa*, cu obișnuita podoabă. Alaiul era încheiat de mehter-bașa, „cu toată taifaua lui, cântând până unde va descăleca la Grajd". La sfârșitul acestui peci domnesc, Nicolae vodă întărea cele arătate: „Poruncim Domnia Mea, vătașe de păhărnicei, să fii mumbașir cu purtarea de grijă, ca să nu se facă vreo sminteală acestor rânduieli, că nu te vei putea îndrepta. 1783 ianuarie 1".

S-a păstrat o relatare din domnia lui Alexandru vodă Suțu (1818–1821), o descriere intitulată *Întocmirea cum este a se urma după obiceiu la ajunul Crăciunului și a doua zi de ajun*, în care se oferă detalii asupra ceremonialului urmat în aceste împrejurări[89]. În prezența mitropolitului și episcopilor, precum și a marilor dregători, trecând domnul la dreapta, în Divan, și „șezând în pat" (pe divan?), vin logofeții Divanului cu icoana Nașterii Domnului, ei o dau în mână logofătului cel mare și acesta o dă mitropolitului. Mitropolitul se apropie apoi de

[89] Cf. V.A. Urechia, *op. cit.*, tom XII, p. 43, text reprodus după Condica XCVII, fila 39.

domn cu icoana în mâini. Atunci „se scoală Măria Sa în picioare și stând pre postav jos, închinându-se, sărută sfânta icoană, începând pre loc cântăreții gospod a cânta troparele nașterii Domnului. Se aruncă pistoale, puști și tunuri... Toți boierii se află cu rezmurile și însemnele în mâini, în picioare. Și fără de țeremonia de cafea, trece Măria Sa la harem. Iar *Ceasurile* se citesc în Biserica Curții gospod, făr de *paratacsis*".

Izvoadele publicate de Urechia au fost extrase din *Condicile domnești*, unde au fost transcrise, potrivit uzanțelor birocratice ale vremii[90]. Această categorie de documente pare a fi un privilegiu al Țării Românești, pentru Moldova cunoscându-se foarte puține exemplare[91]. Explicația poate consta în funcționarea unei instituții semnalate doar în Muntenia: *Logofeția de obiceiuri*[92]. Aceasta a fost întemeiată în domnia lui Alexandru vodă Ipsilanti, prin hrisovul din 20 iulie 1797, în care se arată că sarcina principală a logofătului de obiceiuri era aceea de a aduna „toate obiceiurile și orânduielile politicești", înființându-se și o *Condică de obiceiuri.* Pe baza acesteia domnul poruncea „să se scrie istoria și orânduiala politicească", scriere care urma „să se păstreze la Cămară". Hrisovul reglementa ceremonialul Curții domnești de la București, urmând să fie redactat chiar un *cod al protocolului*, în genul *Condicii de obiceiuri vechi și nouă* întocmită de vtori-logofătul Gheorgachi, la Iași.

*

---

[90] Vezi cele 18 condici ale Divanului Țării Românești, păstrate la Arhivele Naționale Centrale din București, colecția Manuscrise, condici semnalate și în *Îndrumător în Arhivele Centrale*, DGAS București, 1974, vol. I, partea II, p. 103. Vezi, tot acolo, Fondul Biserica Curtea Veche, pachet I, în care se păstrează circa 30 astfel de izvoade de ceremonie.

[91] Sorin Iftimi, *Izvoade privitoare la întocmirea alaiurilor de ceremonie la începutul veacului XIX*, în „Cercetări istorice", XVIII-XIX, 1999–2001, Iași, 2002, pp. 283–300. Cele trei izvoade de ceremonie prezentate aici provin tot din Țara Românească.

[92] Vezi *Instituții feudale din Țările Române. Dicționar*, București, 1988, p. 278; Th. Rădulescu, *Sfatul Domnesc și alți mari dregători ai Țării Românești din secolul al XVIII-lea (Liste cronologice și cursus honorum)*, București, 1972, p. 131.

O altă categorie de izvoare insuficient exploatată pentru cunoaşterea ceremoniilor Curţii domneşti este reprezentată de *Condicele de cheltuieli ale Vistieriei*. Pentru Moldova, mai multe asemenea condici au fost valorificate de A.D. Xenopol, sub titlul *Finanţele în vremea Fanarioţilor*[93], precum şi de N. Iorga, în *Documente şi cercetări asupra istoriei financiare şi economice a Principatelor Române*, publicate în paginile revistei „Economia Naţională", prin anii 1900–1903. Mai nou, o parte a acestor condici, cele mai vechi, datând de la sfârşitul veacului XVIII, au fost (re)publicate sistematic de istoricul Ioan Caproşu, în diverse periodice[94].

Şi aceste surse arhivistice oferă detalii pe care nu le găsim explicate în condicile de ceremonii sau memoriile de călătorie. De exemplu, în *Sama Vistieriei Moldovei* din 1776, sub Grigore III Ghica, sub titlul *Lefile turcilor*, se arată şi componenţa fanfarei militare de la Curtea domnească, *meterhaneaua*, plătită cu 25 de lei pentru două luni (iulie şi august): mehter başi, zornaza başi (care avea 4 zornazani, borozanu başe (cu 3 borozani), dalugi başe (cu 8 dalugi), zălgi başe (cu 2 zălgii) nagaragi-başe (cu 3 nagaragii), 4 trâmbaci, un doboşar şi un surmaci). Fanfara era compusă, deci, din 25–30 de instrumentişti. Fiecare muzicant era plătit cu un leu pe lună[95]. Ştim astfel că meterhaneaua nu era doar o „formă" otomană imitată de pământeni, ci era compusă efectiv din muzicanţi turci, aduşi de la Constantinopol, asemenea gărzii otomane ce însoţea pe domn, în epoca fanariotă.

La Biblioteca Centrală Universitară şi Arhivele Naţionale Iaşi se păstrează o serie de astfel de condici, majoritatea

[93] RIAF, pp. 45–73.

[94] *Sama Visteriei Ţării Moldovei pe anul 1764. Sama I (februarie-iulie)*, în IN (s.n.), Iaşi, II-III, 1996–1997, pp. 273–320; partea II în IN, IV-VII, 1998–2001, pp. 393–472; *Sama Măriei Sale Alexandru Ioan Mavrocordat (1786)*, în IN, VIII-IX, 2002–2003, pp. 157–213; *Sămi de Vistierie. I. Sama Vistieriei Moldovei din 1776*, în RIS, I, 1996, pp. 507–562; *Sama Vistieriei Ţării Moldovei din octombrie-noiembrie 1786*, în „Hrisovul", VIII, 2002, pp. 283–330; *O samă a Vistieriei Ţării Moldovei (iulie-august 1797, mai 1798)*, în „Hrisovul", IX, 2003, p. 253–271; *Samă a Vistieriei Ţării Moldovei din mai 1798*, în loc. cit, pp. 272–277, ş.a.

[95] Ioan Caproşu, *Sama Vistieriei Moldovei din 1776*, în RIS, Iaşi, I, 1996, pp. 552–553.

redactate în limba greacă. Câteva dintre ele au fost traduse de D. Ioanidis, prin anii 1955–1958. Această categorie de izvoare oferă informații detaliate, precise privitoare la prețuri și de ordin numeric, dar și precizări terminologice sau de altă natură, care întregesc imaginea oferită de condicile de ceremonii sau relatările călătorilor străini.

Sama Vistieriei Moldovei 1806–1814, sub Scarlat Alexandru Calimachi vodă, arată că pentru ceremoniile Crăciunului 1812, s-au cheltuit 320 groși (p. 73). Bacșișurile date de domn de Anul Nou (Sf. Vasile) erau cu adevărat însemnate, totalizând 1342 groși (p. 81)[96]. În 1813, milele date cu prilejul Ajunului Crăciunului se ridicau la 6859 groși; 65 groși erau bacșișul preoților, 160 groși pentru cei ce rosteau engomioanele (urările), 120 groși reprezentau cheltuielile Postelnicici. Bacșișurile domnici de Anul Nou 1814 se ridicau la 5617 groși (p. 102). Pentru Bobotează, 65 groși au fost bacșișul preoților ce veneau cu ajunul; 962 groși și 6 aspri erau rezervați pentru lumânări și „cavadia de Bobotează" (dăruiri de caftane); 1000 gr. „lui arhon epistat Comișici, la aghiazma cailor"; 830 groși pentru 41 oca praf de pușcă, folosit la sărbătorile Crăciunului, Anului Nou și Bobotezei; 2455 gr. cheltuiala la ici-ciohodărie, pentru încălțăminte dăruită la sărbătorile Crăciunului și Sf. Vasile (p. 102).

Sama Vistieriei Moldovei (oct. 1813-mai 1814) [în timpul aceluiași domn] cuprinde alte asemenea detalii[97]. Cheltuielile pentru sărbătorile de iarnă sunt cuprinse la p. 42–44, după cum urmează: 2455 groși s-au dat pe „papuci, ciubote și altele, ce s-au dat Curții la svintele sărbători a Nașterii (p. 40); 65 gr. s-au dat la ajunul Nașterii Domnului, „viind preoții cu icoana" (20 gr. arhimandritului, 10 preoților, 10 lui Aron diaconul, 5, anagnoștilor, 5 psaltului, 10 preoților de harem, 5 psaltului de harem); pentru rostirea urării de Crăciun („engomie elinească"), ce s-a citit a doua zi după ziua Nașterii, s-au dat 160 gr. (100 dascălului, 60 ucenicului)".

---

[96] ANI, *Sama Vistieriei Moldovei 1806–1814*, sub Scarlat Alexandru Callimachi vodă, Fond Manuscrise, nr. 1636.

[97] ANI, *Sama Vistieriei Moldovei (oct. 1813 – mai 1814)*, Fond Vistieria Moldovei, 1/1813 (Tr. 1768, op. 2014, dosar 5, 1954).

Pentru Sf. Vasile s-au dat bacșișuri de 5617 gr. (însă 2200 prin preoții gospod, 3000 gr. „s-au dat la Cămară și s-au împărțit prin luminatul beizade Petrache, epistat al Cămării gospod“, 417 „s-au împărțit la bresle, prin Vistierie, după izvod“). La aceste sume se adăugau 500 gr., reprezentând „obișnuitul bacșiș la taifaua consulaților, prin dumnealui Mihalache Mavrogheni biv vel postelnic, prilejindu-se spre heretisire Anului Nou (p. 42).

Pentru Boboteaza anului 1814 s-au făcut următoarele cheltuieli: 65 gr. „la Ajunul Sfântului Botez, viind preoții cu crucea“ (20 arhimandritului, 10 preoților, 10 arhidiaconului, 5 anagnoștilor, 5 psaltului, 10 preoților de harem, 5 psaltului de harem) (p. 42). Altă sumă, 962 gr., era rezervată Zilei Sfântului Botez: 100 gr. pentru două caftane cu care s-au îmbrăcat vel postelnic și vel spătar; 10 discul (tablaua) aghiazmei. Suma de 1000 gr. era dată epistatului Comișiei celei mari, Costandin Pantazoglu, la stropirea cailor gospod; 24, 60 gr. erau dați episcopului de Huși, „ce au stropit caii“ (p. 43).

Numeroase detalii se referă la *lumânările* folosite în timpul slujbei: s-au plătit 492 groși pe 82 ocale de ceară galbenă, pentru cherdosie, „ce s-au împărțit lumânări, câte 6 gr. una, ieșind gospod la acea samă cu luminile ce s-au dat la harem“. (Având în vedere suma plătită și costul unei singure lumânări, rezultă că lumânările respective erau neașteptat de mari, cântărind câte o oca fiecare, adică în jur de 1,300 kg!). 16 lei a costat zugrăvitul (pictatul) a 8 lumânări, pentru Gospod, beizade și domniță; 116 groși și 66 aspri s-au dat „pentru două făclii mari, împodobite, ce s-au făcut“, adică 48 gr. pe 8 oca de ceară galbenă, a câte 4 oca fieștecare lumină (deci cam 5,3 kg bucata!), câte 6 gr. una“; 54, 66 gr. Împodobirea lumânărilor, „adică 14 gr. pe 10 coți malti(?) ghiurghiuliu, 16, 96 gr. pe 42 dramuri mătăsuri“, 10, 60 gr. peteală galbenă, 1, 60 gr. cordele ghiurghiulii, 1,90 gr. hârtie poleită, 10 gr. pentru lucru“, în total 54,66 gr., la care se adăugau 14 gr. costul zugrăvitului lumânărilor; în final, costul lumânărilor mari se ridica la suma de 116 groși și 66 aspri (p. 43).

Erau prevăzuți în cheltuieli și 830 groși pentru 41,5 ocă praf de pușcă, „în 55 de aruncături, câte 300 dramuri o aruncătură, ce s-au dat la neferii hătmăniei și neferii agești de ziua Nașterii, la Sveti Vasile și la Bobotează“.

Sama Vistieriei Moldovei (1814–1815) are însemnări mai sumare în privința cheltuielilor de Sărbători[98]. 8446 groși și 90 as. au fost cheltuiți pentru ceremoniile de Crăciun, Anul Nou și Bobotează: 833 gr. au fost dați, prin arhon armaș, pentru pulbere și altele de sărbători; 5000 gr. au fost dați ca miluiri, în ajunul Crăciunului (p. 38–40); 708 gr. au fost dați, la 18 decembrie 1815, pentru îmbrăcămintea săracilor (de Crăciun) (p. 65).

Sama Vistieriei Moldovei (1815–1816) conține însemnări mai generoase în privința temei noastre[99]. Doar pentru încălțările destinate slujitorilor Curții (incluzând și pe cei ai haremului, deci aflați în serviciul doamnei) s-au trecut, la „cheltuielile lui ici-cihodar", pentru Crăciunul anului 1815, suma de 1943 groși (p. 41). Pentru milele date de domnie în ajunul Crăciunului s-au înregistrat 5000 groși. La acești se adaugă și alte sume incredibile: 17 000 groși „pentru miluiri la sărbătorile Crăciunului", 11 100 groși, „miluiri împărțite la locuri cunoscute din oraș, la Crăciun" (p. 43).

Cheltuielile legate strict de ceremonii, pentru Crăciun, Anul Nou și Bobotează, rămân cam la același nivel, atingând suma de 8 743 groși și 60 aspri. Pentru preoții ce veneau în ajunul Crăciunului, cu icoana, a rămas aceeași sumă, de 65 groși, împărțită la fel; pentru cavadia (caftane) cu care s-au îmbrăcat de Crăciun marele postelnic și marele spătar, 100 groși; pentru cuvântările rostite a doua zi de Crăciun, 750 groși: 100 profesorului de elină și 50 elevului său, 100 învățătorului moldovean și 50 elevului său, 100 profesorului de latină și 50 elevului său, 80 profesorului francez (!) și 40 elevului său (p. 44). Pentru 24 decembrie 1816, era prevăzută și suma de 866 gr. și 30 as. dați pentru pulbere, la oceacul hătmăniei și agiei, celor ce se ocupau de șănlicul făcut cu tunurile domnești (p. 45).

Cheltuielile de Sf. Vasile, adică de Anul Nou 1816, se ridicau la suma de 6 717 groși, după cum urmează: 2 200 gr.

---

[98] ANI, *Sama Vistieriei Moldovei (1814–1815)*, Fond Manuscrise, nr. 1772 (traducere după ANI, Tr. 1768, op. II/ 2018, condica 6),

[99] ANI, *Sama Vistieriei Moldovei (1815–1816)*, Fond Manuscrise, nr. 1773 (traducere după ANI, Tr. 1768, op II/2018, condica 7).

dați pe 800 obiele pentru încălțăminte (ciubote); 3 000 împărțiți prin Cămară; 417 gr. împărțiți prin Vistierie; 300 gr. „la parale mărunte“, probabil pentru aruncat la ieșirea din biserică; 100 gr. pentru două caftane date marelui postelnic și marelui spătar; 100 gr. cântărețului (bisericii) Curții, după obicei; 600 gr. „bacșișul obișnuit“ pentru consuli (p. 44).

La Ajunul Bobotezei, 65 lei „preoților care au venit cu cinstita cruce“ (împărțiți după cum se știe). Pentru Bobotează alte cheltuieli, însumând 1 211 groși și 60 aspri: 150 gr. pentru 3 caftane, cu care s-au îmbrăcat marele postelnic, marele spătar și marele comis; 10 gr. la tablaua aghiazmei (p. 44); 27 gr. 60 as. au fost dați episcopului de Huși, care a stropit caii; 100 gr. la taifaua grajdului Comișiei; 50 gr. la taifaua Pităriei; 200 gr. erau dăruiți vistierului II, în ziua Bobotezei, iar 1000 gr. marelui comis, cel care răspundea de grajdurile și de caii domnești (p. 45).

Detalii deosebite privesc gătitul lumânărilor: 10 gr. au costat cele două lumânări, pentru gospod (domn) și pentru „strălucita Doamnă“; 4 gr. vopsitorilor, pentru pictarea lumânărilor; 30 gr. dați pe 8 lumânări, pentru „preacinstiții beizadele și domnițe“, la care se adaugă 16 gr., zugrăvitul lor; 655 gr. pentru lumânările împărțite după catastif (în biserică, la cherdosie); 159 gr. pentru două lumânări frumos aranjate, la agheasmă (60 pentru ceara curată, de albine, câte 4 oca fiecare lumânare; 85 „gătirea lor, ca să fie frumoase“, 15 gr. zugrăvitul lor) (p. 45).

Sama Vistieriei Moldovei (1816–1817) oferă alte asemenea informații[100]. Suma de 5000 gr. a fost distribuită prin Cămara domnească, sub formă de miluiri la serbarea Nașterii lui Hristos, în decembrie 1816. Cheltuielile legate de ceremonial însumau 8 220 groși. Pentru preoții ce au venit cu icoana, la Ajunul Crăciunului, era prevăzută suma de 70 groși (cu împărțirea cunoscută, în plus fiind doar cântărețul Mitropoliei); 100 gr. pentru două caftane, în ziua Crăciunului, marelui postelnic și marelui spătar (p. 41). Este amintită și suma de 1 785 groși,

[100] ANI, *Sama Vistieriei Moldovei (1816–1817)*, Fond Manuscrise, nr. 1774 (traducere după ANI, Manuscrise, 1774), (vezi și mss. 1497, aflat la BCU-Iași);

bani dați la ici-ciohodărie, pentru „papuci, încălțăminte și altele care s-au dat la serbările Nașterii lui Hristos“ (p. 39); 1122 gr. au fost cheltuiți de Crăciun, „pentru pulbere, care s-a dat la oceacurile Curții, hătmăniei și agiei, prin marele armaș“ (p. 42).

Cheltuielile de Sf. Vasile (Anul Nou), în sumă de 6 717 groși, sunt redate detaliat (p. 41): 2 200 gr. pentru 800 obiele de încălțăminte; 3 000 gr. s-au împărțit prin Cămara domnească, drept „bacșișuri“; 417 gr. distribuiți prin Vistierie; 300 gr. făcuți „parale mărunte“ (de aruncat la calici și oșteni), la ieșirea din biserică); 100 gr. pentru două caftane date marelui postelnic și marelui spătar; 100 gr. cântărețului Curții, ca de obicei; 600 gr. bacșișuri date consulatelor: 200 oamenilor Consulatului Rus, 200 oamenilor Consulatului Austriac, 100 celor de la Consulatul Francez și 100 celor de la Consulatul Britanic (p. 41).

În ajunul Bobotezei, se plăteau 70 gr. preoților ce vizitau pe domn. Cheltuielile din ziua Bobotezei se ridicau la 1 263 gr. și 60 as., după cum urmează: 150 gr. pentru 3 caftane, date marelui postelnic, marelui spătar și marelui comis; 12 gr. la tablaua aghiazmei (p. 41–42); marele comis a primit un dar (bacșiș) de 1000 groși (p. 40); arhiereul care a stropit caii, la Iodan, primea 27, 60 gr.; 100 gr. se dădeau la slujitorii grajdului Comișiei, iar 50 gr. la taifaua Pităriei (p. 42).

Însemnările privitoare la lumânări sunt asemănătoare cu cele cunoscute: 14 gr. pe două lumânări, pregătite pentru domn și doamnă, la care se adăuga 4 lei zugrăveala lor; 42 gr. pentru 8 lumânări destinate beizadelelor și domnițelor, pentru a căror pictare se mai cheltuiau 16 gr.; 672 gr. erau dați pe „lumânările care se împart boierilor („arhonților“), preoților și altora“, în biserică, la cherdosie (p. 42). Cheltuielile pentru cele două lumânări mari, care se aduceau la slujba Iordanului, punându-se la agheasmă, sunt la fel de impresionante, ridicându-se la 910 groși: 72 gr. 8 oca de ceară, câte 4 oca pentru o lumânare, 90 gr. împodobitul lor, 14 gr. zugrăvitul lumânărilor (p. 42).

Radu G. PĂUN

Scenă și simbol: reprezentații ale puterii în Vechiul Regim românesc*

Într-unul dintre eseurile sale fondatoare, Clifford Geertz punea în legatură ceea ce el numea „centrii activi ai ordinii sociale“ și ,,valoarea simbolică a indivizilor“ pentru a demonstra în ce măsură această relație construiește, afirmă și reproduce carisma, nu atât ca tip de dominație, cum o înțelegea Max Weber, cât mai ales ca atribut inerent unei anume sacralități a puterii. Geertz relua aici o definiție deja consacrată a „centrului“, aceea pe care o dăduse Edward Shils. Pentru Shils, centrul ar fi locul în care se petrec actele constitutive (*serious acts*) din viața unei comunități, punctul, sau punctele, ce concentrează ideile conducătoare și instituțiile directoare ale acesteia, creând astfel o scenă (*arena*) pe care se desfășoară evenimentele care afectează în mod determinant viața membrilor societății respective[1]. Nu era vorba, după cum s-ar putea crede, de o definiție pur „topografică“ a centrului, ci de înțelegerea simbolică a centralității, care ține de ansamblul valorilor și convingerilor în uz într-o societate dată[2].

---

* Textul de față constituie o adaptare a două studii în limba franceză: *Fêtes et prise en possession de la capitale au XVIIIe siècle roumain: quelques réflexions sur la centralité du pouvoir*, în RESEE, 1–4, 2002, pp. 125–139, respectiv *Mémoire d'un jour, mémoires d'un siècle: espaces et vécu du pouvoir sous l'Ancien Régime*, în *New Europe College Yearbook. NEC-GETTY Program*, 2005–2006, sub tipar.

[1] Cf. Cliford Geertz, *Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power*, în J. Ben-David, T. Nichols-Clark, *Culture and Its Creators, Essays in Honour of Edward Shils*, Chicago – Londra, 1977, pp. 150–171.

[2] E. Shils, *Charisma, Order, and Status*, în *American Sociological Review*, 30, 1965, pp. 199–213. Această discuție, deschisă de studiile

Centru, spațiu, putere: oamenii și lucrurile

Foarte preocupat de analiza „ritualurilor de trecere“ cu valoare simbolică pentru putere, în calitatea sa de actor principal, dar și pentru comunitate, în calitate de receptor și participant, Geertz neglija aici rolul jucat chiar de *scena* (acesta este sensul în care vom înțelege termenul folosit de Shils, *arena*) pe care puterea își desfășoară „spectacolul“. Or, spațiul, indiferent în ce manieră ar fi el definit, și puterea ca atare au o istorie comună sau, mai precis, își construiesc împreună istoria. O istorie adesea plină de convulsii, în măsura în care capitala, loc al puterii prin excelență, nu este doar o simplă scenă, un spațiu amorf, ci și arenă, în sensul de loc, dar și de obiect de dispută simbolică[3]. Ceea ce numim, cu un termen împrumutat, nu întodeauna cu acuratețe, din franceză, „puneri în scenă ale puterii“ (*mises en scène du pouvoir*), mai potrivit, reprezentații ale puterii, constituie manifestarea vizibilă a luptei pe care aceasta o duce permanent cu ea însăși, cu orice concurent potențial și, mai ales, cu istoria. Cronicarii de curte se grăbesc adesea să precizeze că niciodată nu s-a mai văzut o ceremonie atât de strălucită precum aceea organizată de domnescul lor patron. Regele în viață e întotdeauna „mai rege“ decât predecesorii săi dispăruți.

Monarhul este de altfel el însuși un centru, motorul sistemului, acela care încearcă mereu să fie „în mijlocul lucrurilor“, căci dacă nu e în stare să o facă, riscă sa devină un *rex inutilis*, „rege leneș“[4]. De el depinde destinul întregii societăți și, mai mult decât atât, mântuirea – în cel mai bun

fondatoare ale lui Max Weber, a fost ulterior continuată de Shils și de S.N. Eisenstadt; a se vedea observațiile acestuia din urmă în studiul introductiv la volumul Max Weber, *On Charisma and Institution Building*, Chicago-Londra, 1968, p. XXX.

[3] Noțiunea de „arenă“, în sensul în care o înțelegem aici, a fost explicitată, în contextul democrațiilor occidentale actuale, de D. Cefaï, *Qu'est-ce qu'une arène publique? Quelques pistes pour une approche pragmatiste*, în *Idem*, I. Joseph (ed.), *Cultures civiques et démocraties urbaines*, La Tour d'Aignes, 2001, p. 4 și urm.

[4] E. Peters, *The Shadow King. 'Rex inutilis' in Medieval Law and Literature, 751–1327*, New Haven-Londra, 1970.

sens liturgic – supușilor încredințați lui de Dumnezeu[5]. Condiția sa de monarh nu decurge atât dintr-o naștere ilustră, cât mai ales din alegerea divină pe care, prin persoana sa fizică, el o anunță supușilor[6]. Tocmai de aceea, simpla sa prezență într-un loc anume instituie, aproape de la sine, o „stare de centralitate“, deplasând „sufletul“ comunității către locul său de rezidență. Atenția contemporanilor îl urmărește de altfel peste tot: cu ocazia intrărilor solemne în capitală sau în călătoriile sale prin țară; îi reține și îi imortalizează gesturile exemplare: actele de justiție, vizitele pioase la mănăstiri; înregistrează conștiincios locurile în care domnul alege să petreacă marile sărbători din calendarul creștin[7].

Centralitatea monarhului, a domnului în cazul precis care ne preocupă aici, este pusă în evidență și de numărul „mâinilor care lucrează pentru el“[8]. Aparițiile sale în public sunt mereu anunțate de un „frumos alai“, până într-atât încât lipsa acestuia riscă să trezească nedumerire și chiar suspiciune. Contemporanii au reținut, bunăoară, obiceiul domnului Nicolae Mavrogheni (1786–1789) care apărea pe neașteptate în București însoțit doar de doi „gealați“: „Numai ce-l vedeai deodată / Prin târg trecând fără gloată“[9]. Era cu adevărat o excepție;

---

[5] A se vedea studiile noastre, *Les fondements liturgiques du 'constitutionnalisme' roumain entre la Seconde et la Troisième Rome (XVIe-XVIIIe siècles). Premiers résultats*, în RRH, XXXVII, 3–4, 1998, pp. 173–196; *La circulation des pouvoirs dans les Pays Roumains au XVIIe siècle. Repères pour un modèle théorique*, în *New Europe College Yearbook*, 1998–1999, pp. 265–310.

[6] Cf. I, *Regi*, 8. Geertz insistă asupra valorii simbolice a persoanei șefului (fie el principe, rege sau alt tip de lider), valoare ce nu decurge neapărat dintr-o pretinsă „sacralitate“ a corpului „biologic“, muritor, al acestuia, ci din quasi-sacralitatea instituției pe care o incarnează și a puterii pe care o deține.

[7] După C. Geertz, ceremoniile monarhice, între care încoronarea deține locul de frunte, fixează centrul unei societăți și afirmă legătura acesteia cu transcendența, marcând spațiul cu semnele autorității, *op. cit.*, p. 153.

[8] L. Marin, *Le portrait du roi*, Paris, 1981.

[9] Sunt numeroase sursele care vorbesc de acest ciudat obicei al lui Mavrogheni, domn care a lăsat de altfel o amintire dintre cele mai controversate. Am citat aici versuri din cronica pitarului Hristache, cf. Dan Simonescu, *Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII–XVIII)*, București, 1967, pp. 260–262; vezi și Dionisie Eclesiarhul, *Hronograf (1764–1815)*, ediție de D. Bălașa și N. Stoicescu, București, 1987, p. 40.

mărturie stă răspunsul pe care domnul Moldovei Grigore Alexandru Ghica se zice că l-ar fi dat mareșalului rus Rumianțev atunci când acesta din urmă l-a invitat la o plimbare pe jos prin Iași: „ce-ar spune supușii mei dacă și-ar vedea domnul mergând pe jos?". Același martor, controversatul personaj care a fost Jean-Louis Carra, în trecere prin țările noastre, adăuga: „când domnul merge la biserică sau la plimbare pentru *a se face văzut* (sublinierea noastră) supușilor săi, este de obicei însoțit de întreaga sa armată și de toți slujitorii ..."[10]. Observația este poate exagerată, dar obiceiul ca atare e confirmat și de alte mărturii. E suficient să privim ordinea alaiurilor care-l însoțeau pe Alexandru Suțu în vizitele pe care le făcea la mănăstirea Sărindar sau la Mitropolie sau a celor ale lui Ioan Gheorghe Caragea când „ieșea" la Sfântul Pantelimon, pentru a ne face o idee despre gradul de ritualizare a aparițiilor publice ale domnilor și despre preocuparea lor pentru propria imagine[11].

„Mulțimea mâinilor" este în așa măsură asociată cu puterea în majestate, încât absența ei trădează inevitabil o degradare de statut. Fiind demis de Poartă (1806), Alexandru C. Moruzi încearcă sa evite drumul principal la ieșirea din Iași, în speranța de a nu mai trece prin fața curților domnești pe care el însuși le refăcuse: „Moruzi cu alai trecea / Drumul pre aiure vrè să-l facă / Pe ulița mare să nu triacă". Încercarea s-a dovedit zadarnică, dar domnul a încercat totuși să salveze aparențele, căci, precizează un alt contemporan, „au ieșit cu un alai, ca și când intra, numai cât era îmbrăcat cu capot și cu șalvari (deci nu cu hainele de gală) și cu pistoale întrarmat foarte frumos și toți boierii călări svârlia cu grâu"[12]. S-ar zice că domnul încerca

---

[10] Carra adaugă: „après la procession des récolets du grand couvent de Milan, je ne connois rien de plus imposant ni de plus majestueux que cette marche du Hospodar de Moldavie", Jean-Louis Carra, *Histoire de la Moldavie et de la Valachie*, Neuchâtel, 1781, p. 181.

[11] V.A. Urechia, *Istoria Românilor*, XII, pp. 496–497 (1819), respectiv X/2, pp. 30–31 (1813); a se vedea și D.A. Papazoglu, *Istoria fondării orașului București*, ed. a II-a, Asociația Română pentru Educație Democratică, București, 2000, pp. 90–100.

[12] Însemnare marginală, BAR, ms. rom. 298, cf. I. Bianu, *Catalogul manuscriptelor românești*, I, București, 1907, p. 642 ; D. Simonescu, *op. cit.*, p. 336.

să întoarcă în favoarea sa istoria însăși, căci acest din urmă gest era și atunci, ca și acum, menit să asigure prosperitatea și belșugul, să marcheze un nou început. Moruzi avusese însă măcar doi predecesori: Constantin Duca și Grigore Matei Ghica procedaseră întocmai la vremea lor (în 1703, respectiv 1748). Acesta din urmă, după ce și-a împodobit boierii „cu mare orânduială, cât mai frumos nu să mai puté" a ieșit în glorie din Iași, „cum să cade unui domnu" [13]. Cea mai bună cale de a „camufla" pierderea puterii este deci aceea de a „mima" majestatea pierdută.

Înființarea unui departament specializat (Logofeția de obiceiuri), o „cămară osebită, adunătoare de toate obiceiurile și orânduielile politicești", precum și de „privileghiurile pământului acestuia", trebuia să pună ordine în complicatul ceremonial domnesc și bisericesc, văzându-se „la orânduiala și obiceiurile politicești o nestatornicie", care pricinuia, după domnul Alexandru Ipsilanti, „o defăimare țărei și stăpânirii ei". Vastul proiect conceput de Ipsilanti, și reluat apoi de Constantin Hangerli, viza în primul rând ceremoniile domnești: „în cele ce se cuvin la Domnu, de la începutul Domniei până la sfârșitu, adecă venirea Domniei de la Țarigrad, până să așază pe Scaunul Domniei, țeremoniile ce se obicinuiescu a să face mai des sau mai rar, precum alaiuri, serbări, felurimile ieșiri ale Domnilor din curtea domnească afară, cununii și botezuri domnești, întâmpinări de soli și alți mosafiri"[14]. Or, una din responsabilitățile ce reveneau logofătului de obiceiuri era chiar buna întocmire a alaiurilor (eftaxia), în care fiecare avea un loc foarte clar stabilit și pe care trebuia să-l respecte „după treapta cinului", adică după rang[15].

---

[13] *Cronica Ghiculeștilor. Istoria Moldovei între anii 1695–1754*, ediție critică de Nestor Camariano și Ariadna Camariano-Cioran, București, 1965 (= *Ghiculești)*, p. 16, respectiv Pseudo-Enache Kogălniceanu, *Letopisețul Țării Moldovei de la domnia întâi și până la a patra domnie a lui Constantin Mavrocordat Voievod (1733–1774)*, în *Cronici moldovenești*, ediție critică de Aurora Ilieș și Ioana Zmeu, București, 1987, p. 35.

[14] Hrisoavele respective, din 20 iulie 1797 și 12 aprilie 1798, sunt publicate de V.A. Urechia, *Istoria românilor*, VII, pp. 56–57 și 478–481.

[15] A se vedea pitacul emis de Ioan Gheorghe Caragea, 4 dec. 1815, *Ibidem*, X/2, pp. 16–17.

Monarhul este deci centrul sistemului de putere din societate și în această calitate prezența lui organizează și reorganizează spațiul și istoria. Problema care ne va interesa în cele ce urmează privește raporturile pe care puterea le întreține cu spațiul sau, mai precis, cu spațiile, felurile în care ea înțelege să asume și să trăiască propria sa centralitate. Va fi vorba deci de spații nou create și de reinvestirea simbolică a celor deja existente, de relațiile dintre spațiul „obiectiv" și spațiile simbolice, de raporturile dintre centru și periferie. Ne vom întreba dacă este capitala singurul „centru" din societate sau dacă nu cumva ea trebuie să înfrunte concurența altor centre în cursul veacului XVIII. Care sunt, în cele din urmă, locurile în care se petrec „actele serioase" în Vechiului Regim românesc și ce rol joacă ele în definirea raporturilor de putere din societate?

Urma pașilor lor

Obligată, prin propria sa condiție, să-și construiască în permanență legitimitatea, puterea „vorbește" tot timpul, difuzează imagini, consacră repere, trasează limite. Discursul său e multiform: semnele sale durabile și vizibile (palate, locuri de cult, necropole, statui) vin să completeze mesajul juridic și teologico-politic accesibil doar inițiaților. „Efigiile" sale (monede, medalii, portrete de toate genurile) joacă un rol similar, mai ales într-o societate de „alfabetizare restrânsă"[16].

Dacă semnele durabile ale acțiunii puterii în spațiu și timp – sau asupra acestora –, respectiv ctitoriile, nu constituie o introducere inedită în studiul Vechiului Regim românesc, problematica relației lor cu exploatarea simbolică a spațiului nu a fost până acum explorată sistematic. Nu o vom face nici noi; în tot cazul nu aici și acum[17]. Interesul nostru se va

[16] Sintagma aparține lui Jack Goody, *The Logic of writing and the organization of society*, Cambridge, 1986.

[17] A se vedea studiul nostru, *Solidarități și idealuri în veacul al XVIII-lea românesc. Mărturia ctitoriilor domnești*, în *Sud-Estul și contextul european. Buletin*, IX, 1998, pp. 119–131.

concentra asupra unei alte componente a discursului puterii, și anume sărbătorile și ceremoniile publice. Nu le-am numit direct și simplu „ceremonii ale puterii" pentru că nici nu sunt ca atare întotdeauna și de la început, iar uneori riscă nici să nu devină. Va fi vorba în primul rând de evenimentele pe care puterea le „creează": intrări și ieșiri solemne, încoronări, confirmări ale domniei de către Poarta otomană, consacrarea (târnosirea) unor ctitorii. Va fi vorba, în aceeași măsură, de evenimente pe care puterea reușește să le „deturneze" în propriul său profit: sărbători și ceremonii religioase de toate felurile, ritualuri de închinare la sfintele moaște, ritualuri expiatorii.

Studiul sărbătorilor și ceremoniilor publice își aduce de multă vreme aportul la înțelegerea mai adecvată a culturilor a ceea ce numim „Vechiul Regim"[18], fără însă ca istoriografia română să fi fost în mod sensibil și coerent interesată de această direcție de cercetare. Parcurgând bibliografiile de specialitate, vom constata lesne absența oricărui studiu asupra procesiunilor, bunăoară, care constituie de mulți ani un domeniu bine individualizat în alte istoriografii[19]. Intrările și ieșirile solemne ale domnilor, de care tocmai am amintit, se bucură doar de o atenție limitată la două-trei abordări punctuale[20]. Tentativa de

---

[18] Vom cita aici doar: Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789–1799*, Paris, 1989; P. Hugger, W. Burkert *et alii* (ed.), *Stadt und Fest: zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur*, Zürich, 1987; Maria-Antonietta Visceglia, *La città rituale: Roma e le sue ceremonie in età moderna*, Roma, 2002, și articolul esențial al lui Alain Boureau, *Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique*, în *Annales ESC*, 6, 1991, pp. 1253–1264..

[19] L. Marin, *Une mise en signification de l'espace social : manifestation, cortège, défilé, procession*, în volumul său, *De la représentation*, Paris, 1994; Angelo Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia, 1995; Robert Descimon, *Le corps de ville et le système cérémoniel parisien au début de l'âge moderne*, în Mark Boone, Maarten Prak (ed.), *Statuts individuels, statuts corporatifs et statuts judiciaires dans les villes européennes (moyen âge et temps modernes)*, Louvain, 1996, pp. 73–128.

[20] Mihai-Răzvan Ungureanu, *Câteva note privitoare la ritualul ceremoniilor domnești din vremea lui Mihail Sturdza. Sărbătorile instalării la putere (1834)*, în *Arhiva Genealogică*, II, 3–4, 1995, pp. 299–331. Trebuie de asemenea semnalat și numărul tematic, dar foarte inegal, al revistei *Caiete*

sinteză pe care am întreprins-o noi înșine acum mai bine de zece ani[21] ne-a convins de complexitatea acestei problematici și ne-a îndreptat atenția către o sumă de situații particulare pe care le-am cercetat de-a lungul timpului[22]. Dosarul rămâne însă deschis și ar merita o nouă abordare, mai sistematică, pe care ne-o propunem pentru anii următori.

În viziunea noastră, ceremoniile publice constituie un tip particular și privilegiat de discurs al puterii despre ea însăși dar, în aceeași măsură, și despre relațiile ei cu societatea. Un tip particular, pentru că uzează de mai multe forme de comunicare și expresie în același timp (gesturi, cuvinte, imagini). Un tip privilegiat, pentru că acționează simultan pe mai multe căi și implică existența unui „public" ce receptează mesajul transmis participând totodată la elaborarea acestuia. Sărbătoarea – pentru a folosi un termen general – este deci ocazia în care capătă formă o imagine ideală și idealizată a societății, care devine astfel vizibilă și lizibilă și în care toți participanții au un rol de jucat. Este de asemenea un instrument de construire a politicii – aici în sens de acțiune comună în scopul unei „trăiri împreună" – și un instrument de memorie. Întocmai precum monumentul (și în special ctitoria religioasă), ceremonia publică „produce" și consacră spații și temporalități noi, specifice, „extrase" din acelea care le preexistă, „forțând" reorganizarea lor în funcție de propria sa logică. Alaiurile

de antropologie istorică (Cluj-Napoca), an IV, nr. 1 (7), 2005. A se vedea, pentru comparație, B. Guenée, F. Lehoux, *Les entrées royales françaises, 1328–1515*, Paris, 1968; L. Bryant, *The king and the city in the Parisian royal entry ceremony. Politics, ritual, and art in the Renaissance*, Geneva, 1986; Elisabeth Nouhaud, *Entrées royales et fêtes de la Renaissance à Tolède, 1554–1561*, Limoges, 1992.

[21] Radu G. Păun, *Sărbătoare publică și propagandă în Țările Române. Strategiile gestului și cuvântului, 1678–1821*, în *Sud-Estul și contextul european. Buletin*, III, 1994, pp. 29–45, și IV, 1995, pp. 7–25.

[22] *Reliques et pouvoir au XVIIIe siècle roumain. Le dossier du problème*, în RESEE, 1–4, 2001, pp. 63–73; „*Legitimatio principis. Nicolas Maurocordato (1680–1730) ou le savoir du pouvoir*, în Laurențiu Vlad (ed.), *Pouvoirs et mentalités. Textes réunis à la mémoire du Prof. Al. Duțu*, București, 1999, pp. 89–111; *Pouvoir, Croisade et Jugement Dernier au XVIIe siècle: le vécu et l'invisible*, în I.Al. Biliarsky (ed.), *Ius et Ritus. Rechtshistorische Abhandlungen über Ritus, Macht und Recht*, Sofia, 2006, pp. 215–285.

solemne și procesiunile trasează și instaurează trasee și limite; consacrarea locurilor de cult și serviciile religioase în aer liber „inventează" și statuează repere în măsură să reconfigureze spațiul „obiectiv".

Tocmai aici puterea joacă rolul principal, căci ea inițiază și dirijează reinvestirile simbolice ale diverselor categorii de spații. Nu este vorba numai de acțiuni pe care le-am putea numi „radicale", precum, spre exemplu, fondarea sau refondarea explicită a capitalei sau construirea / reconstruirea unei clădiri cu rol de reper, gesturi pe care le-am trăit, și încă le mai trăim, și în vremuri mai noi. Ne referim în primul rând la felul în care toate acestea – locuri, clădiri, monumente – sunt folosite; la felul în care discursul se construiește despre și împreună cu ele; la manierele în care spațiul este pus și repus în discurs în chiar timpul în care acesta din urmă construiește și reconstruiește spațiul.

Ar fi însă inadecvat să luăm în discuție numai spațiile „exterioare" sărbătorii sau ceremoniei în desfășurare; la fel de importante sunt și acelea din interiorul ei, în măsura în care structura spațială a ceremoniei reproduce imaginea relațiilor de putere din societate. Feluritele categorii ce compun corpul social se organizează cu acest prilej în funcție de proximitatea lor reală față de domn și reproduc o ordine care-și găsește astfel legitimarea și consacrarea; o ordine dată tututor spre „citire". Aceasta e de altfel și miza Logofeției de obiceiuri, înțeleasă pe deplin de Ipsilanti, căci „neorânduiala" ceremonială riscă mereu să provoace o neorânduială politică. În discuție sunt deci ierarhiile de putere în care „locul" fiecăruia capătă un înțeles deopotrivă spațial și politic, lesne de pătruns grație însemnelor și culorilor, drapelelor și diferitelor embleme personale și de grup.

Ceremoniile publice nu numai că reorganizează spațiul, dar reușesc să reconfigureze și raporturile dintre putere, timp și istorie. Monumentul, în piatră sau lemn, este fără îndoială un „loc de memorie" clasic, menit să înscrie numele fondatorului și al familiei sale în istoria locului, a țării și, pe un plan mai amplu, în eternitate. Ceremonia publică, sărbătoarea în general, nu poate pretinde la aceasta sau, în orice caz, nu o face în același fel. Să nu uităm totuși că tocmai

prin ea sunt consacrate semnele durabile ale trecerii prin timp: orice ctitorie se inaugurează în mod festiv, presupune o sărbătoare, un „praznic", o „bucurie de obşte". Istoria monumentelor şi desfăşurarea ceremoniilor care le dau în mod repetat semnificaţie nu pot fi deci separate; mai mult, caracterul peren al primelor este adesea transferat celor din urmă. Această perenitate a ceremoniei, contestabilă, poate, la prima vedere, decurge şi din din raportul său cu evenimentul ce o prilejuieşte şi pe care tocmai ea îl actualizează periodic. Fiecare ceremonie în parte este fără îndoială efemeră, dar seria ceremoniilor de acelaşi fel încetează să mai fie astfel, asigurând comunicarea între trecut şi prezent, între istoria exemplară şi viaţa concretă[23].

Puterea ştie aceste lucruri dintotdeauna şi nu pierde nici un prilej de a-şi asocia majestatea cu marile sărbători din calendarul creştin. Aşa, spre exemplu, Şerban Cantacuzino îşi face intrarea în capitală în ziua de Bobotează a anului 1678; nepotul său, Ştefan Cantacuzino, este încoronat în ziua de 23 aprilie 1714 (sărbătoarea Sfântului Gheorghe)[24]; Nicolae Mavrocordat îşi inaugurează a doua domnie în Moldova la 8 noiembrie 1711 (Sfinţii Arhangheli Mihail şi Gavril) iar pe aceea din Ţara Românească la 30 ianuarie 1716 (marii ierarhi Grigorie Teologul, Vasile cel Mare şi Ioan Gură-de-Aur)[25]. Călătoriile domnilor prin ţară şi revenirea în capitală sunt adesea asociate cu mari sărbători creştine, ceea ce reuşeşte să „fixeze" prezenţa puterii în memoria supuşilor: după ce şi-a vizitat boierii şi a trecut pe la câteva din principalele mănăstiri

---

[23] Cf. Jean Delumeau, *Rassurer et protéger; le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois,* Paris, 1990, p. 139.

[24] J. Filstich, *Tentamen Historiae Valachicae / Încercare de istorie românească*, studiu introductiv, ediţie şi note de A. Armbruster, traducere de R. Constantinescu, Bucureşti, 1979, p. 209, respectiv Anton-Maria Del Chiaro, *Storia delle moderne rivoluzioni della Valachia, con la descrizione del paese, costumi, riti e religione degli abitanti*, Venezia, 1718, ediţie de N. Iorga, Bucureşti, 1914, p. 183.

[25] Axinte Uricariul, *De a doua domnie a lui Nicolae Alexandru Mavrocordat (1710–1716)*, în I. Şt. Petre, *Axinte Uricariul. Studiu şi text*, Bucureşti, 1944, p. 100 ; Radu Popescu, *Istoriile domnilor Ţării Rumâneşti*, în *Cronicari munteni*, II, ediţie de M. Gregorian, Bucureşti, 1984, p. 252. Ziua primei sale intrări în Iaşi (25 ian. 1710) nu fusese nici ea o zi cu totul obişnuită. Atunci se sărbătoreşte marele ierarh Grigorie Teologul.

ale țării, Grigore Matei Ghica intră în Iași în ziua de 14 septembrie (Înălțarea Sfintei Cruci)[26]. Prezența puterii la ceremoniile de consacrare a unor biserici sau a altor repere de centralitate, asociată cu sărbătoarea de hram, posedă semnificații similare.

Pe de altă parte, se întâmplă adesea ca diverse măsuri administrative și politice „excepționale“ să fie anunțate supușilor în zile de mare sărbătoare creștină. Nicolae Mavrogheni, de care am mai pomenit, procedează la aceasta în cel puțin trei rânduri: în ziua de Sfântul Dumitru a anului 1786 (28 octombrie), precum și de Paștele (5 aprilie) și Crăciunul anului următor. El profita astfel nu numai de „audiența“ mare ce decurgea din faptul că fiecare se găsea la casa lui și nu la lucru, ca în zilele obișnuite, dar și de caracterul excepțional al momentului pentru a da, după obiceiul „împăraților și domnilor“, „înștiințări în țară și blagoslovenie“ supușilor. Accentul cade pe ușurarea sarcinilor fiscale și pe curmarea abuzurilor comise de administrație, fapte la care domnul este totdeauna chemat să vegheze ca un „părinte de obște“[27].

„Prințul de aur“ și „principele filosof“

Istoria începutului de veac XVIII ne pune în fața a două strategii de reprezentare care se desfășoară, succesiv, pe una și aceeași scenă. Prima îi aparține lui Constantin Brâncoveanu (1688–1714) al cărui elan fondator a îmbrățișat întregul teritoriu al țării, fără a lăsa deoparte vechea capitală ale cărei prestigiu și statut trebuiau reânviate[28]. El reconstruiește deci, ca unul ce se mândrea cu spița sa Basarabă, acest „scaun bătrân“, găsindu-l „lipsit dă cinstea chipului cel stăpânescu“. Recuperarea și reinvestirea simbolurilor țării, uitate „de alți domni care mai

[26] *Ghiculești*, p. 735.

[27] V.A. Urechia, *Istoria românilor*, III, pp. 49–50. Era vorba de o adevărată reconfirmare a „pactului constitutiv“ dintre putere și supuși și de o tentativă de a mobiliza energiile țării în jurul domnului în pragul declanșării războiului dintre Poartă și puterile creștine, Rusia și Austria.

[28] Cf. Andrei Pippidi, *Pouvoir et culture en Valachie sous Constantin Brancovan*, în RESEE, XXVI, 4, 1988, pp. 285–294.

nainte mării sale fusese", presupun participarea directă a domnului, a cărui prezență ritmează viața comunităților respective. În 1694, spre exemplu, Brâncoveanu sărbătorește Adormirea Maicii Domnului (15 august) la Târgoviște, prilej de a lua cunoștință și de stadiul lucrărilor de refacere a bisericilor și clădirilor domnești[29]; în 1707 petrece tot aici sărbătoarea Sfântului Ilie (20 iulie), marcând astfel punctul final al uneia din lungile și repetatele sale călătorii prin țară. În 1712, vechea capitală e din nou vizitată, cu ocazia sărbătorilor de Paște[30].

Celelalte orașe și mănăstiri se bucură la rândul lor de generozitatea Brâncoveanului, având adesea prilejul să adăpostească, fie și numai pentru o zi, persoana și anturajul domnului. Acesta este peste tot, iar alaiul său, semn de majestate, atinge punctele esențiale ale țării, locurile sale de memorie, precum și rezervoarele de memorie familială ale dinastiei[31]. Imaginea vie a puterii, dublată de aceea zugrăvită pe pereții numeroaselor ctitorii, ia neîncetat în posesie întreaga țară și îi refondează reperele constitutive. Rând pe rând, Brâncoveanu petrece marile sărbători liturgice la Potlogi (Sfântul Dumitru) sau Râmnicul Sărat (Înălțarea Sfintei Cruci)[32]. În 1689, sărbătorile Bobotezei sunt celebrate la Buzău, „făcând slujba în episcopie cu boierimea și cu alalți toți, slăviia și măriia pre Dumnezeu de toate câte era și cu toată inima toți ruga ca să să milostivească sfântul Dumnezeu pre ticăloasa țară și pre domnul să-l ție și să-l păzească" și să aducă liniștea atât de mult dorită în acel ceas de cumpănă al războiului dintre Poartă și Habsburgi[33]. Sărbătorile agrare, precum culesul viilor, îl

---

[29] Care fuseseră demolate de Grigore I Ghica la ordinul Porții, cf. Radu logofătul Greceanu, *Istoria domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu Voievod (1688–1714)*, studiu introductiv și ediție critică de Aurora Ilieș, București, 1970, pp. 102 și 160; vezi și Daniel Barbu, *Arta brâncovenească : semnele timpului și structurile spațiului*, în Paul Cernovodeanu și Florin Constantiniu (ed.), *Constantin Brâncoveanu*, București, 1989, p. 245.

[30] R. Greceanu, *op. cit.*, pp. 212, 164, 102; Crăciunul din 1706, precum și Anul Nou și Boboteaza anului 1707 îl găsesc tot aici, *Ibidem*, p. 234.

[31] D. Barbu, *op. cit.*, p. 245 și urm.

[32] R. Greceanu, *op. cit.*, pp. 155 et 229.

[33] *Ibidem*, p. 71.

găsesc pe domn la Pitești, pe propriile sale moșii sau la moșiile marilor familii boierești cărora le făcea adesea vizite[34].

Aceste obiceiuri par să fi existat și în Moldova vecină, chiar dacă aici nu găsim nici o figură comparabilă cu aceea a lui Brâncoveanu, pentru care vizitele în țară susțin o adevărată linie politică. Domnii Moldovei aveau totuși obiceiul să serbeze ziua Sfântului Gheorghe la Hlincea sau la Bârnova, lângă Iași, două mănăstiri ce purtau de altfel hramul respectiv. Și Duminicile Postului Mare dădeau asemenea prilejuri, doar că locurile de cult ce adăposteau persoana princiară erau mănăstirile zise „grecești", adică închinate la Locurile Sfinte: Trei Ierarhi, Golia, Barnovschi, Sfântul Sava, Sfânta Paraschiva, Buna-Vestire, etc[35]. Era deci vorba de trasee care nu se îndepărtau prea mult de capitală, ci care o înconjurau pur și simplu. Practica a fost, se pare, desființată de Nicolae Mavrocordat, la care ne vom referi îndată. În acest context, călătoria „de mare laudă și folos" pe care Grigore Matei Ghica o face pe la casele principalelor familii de boieri din țară, „ca să știe care cum se ține", și pe la marile mănăstiri capătă un aer oarecum insolit, căci „cei proști și neagiunși la minte huliia"[36].

Capitala rămâne totuși locul puterii prin excelență, chiar și pentru un spirit ca al Brâncoveanului, preocupat să refondeze întreaga țară. Reperele tradiționale ale Bucureștiului sunt treptat reinvestite cu valori noi, capătă semnificații particulare prin asocierea numelui domnesc unei întregi istorii în piatră pe care predecesorii săi începuseră de mult să o scrie. Numele acestora, perpetuat de noile construcții, servesc la legitimarea noii puteri, fără îndoială, dar îi subliniază totodată excelența, prin comparație. Refaceri, reamenajări, transformări, atâtea șantiere pe care domnul le deschide aproape în fiecare an, nu fac decât să schimbe treptat nu numai aspectul general al centrului, ci chiar structura și topografia sa simbolică, de o manieră în

---

[34] *Ibidem*, p. 115.

[35] Cf. Dan Simonescu, *Literatura română de ceremonial. Condica lui Gheorgachi (1762)*, București, 1939, p. 298 (= *Gheorgachi*) și p. 291.

[36] Cf. I. Neculce, *op. cit.*, pp. 716–718; N. Iorga, *Cea dintâiu vizită domnească la monumente istorice și opera lui Grigore Matei Ghica*, în BCMIR, XIX, fasc. 50, 1926, pp. 143–147.

care „noua capitală“ și numele domnesc să nu mai poată fi separate.

Centrul și periferia ajung prin urmare să fie redefinite. Ceea ce este „mic și neânsemnat“ poate deveni, grație voinței domnești, un loc de referință. Este cazul mănăstirii Sfântul Gheorghe-Nou, găsită de domn „mică și întunecoasă“ și „nefiind pe potriva hanului carele înprejurul ei era“. Sfatul și rugămintea patriarhului de Ierusalim, Dositei Nottaras, vor fi cântărit mult în hotărârea sa de a face aici o „mare și minunată și frumoasă mănăstire“ care, adaugă cronicarul, „poci zice că asemenea ei raru să să poată afla în lume“. Însă acest domn „blagocistiv“, „milostiv și iubitoriu a face pomeni“, nu era mai puțin un personaj preocupat de posteritate, căci „n-au vrut numai cu arhiereii cei ce să afla într-acea vreme aici în țară“ să consacre noul locaș, ci s-a grăbit să scrie „la prea fericitul patriarhu al Ierusalimului, chir Hrisanthu, ca să vie den Țarigrad“. Cortegiul înalților ierarhi, mulți dintre ei stipendiați de Brâncoveanu, a fost strălucitor, iar cronicarul nu pierde ocazia să-i numească pe participanți, „ca să să știe“. Este de fapt o sărbătoare în sărbătoare, căci momentul târnosirii fusese ales cu grijă: 29 iunie 1707, ziua Sfinților Apostoli Petru și Pavel[37].

Actorii principali, ierarhii, domnul și familia sa și marii boieri, sunt însoțiți de „mulțime de alt norod“, „multă adunare“, în care fiecare își ține rangul. La un semn, cu toții se organizează în procesiune, mergând în urma „prea fericitului patriarh“ ce purta moaștele sfinte menite a ocroti noul locaș. Radu Greceanu ne restituie ordinea procesiunii: „gloată multă de slujitorime și alt norod, apoi boierimea, apoi igumenii, călugări, preoți, mai pre urmă arhiereii și după arhierei prea fericitul patriarh, iar pă urma patriarhului domnul cu toți cuconii lui, toți cu podoabele domnești, și după domnu cămărașul cel mare, carele dă la curtea domnească până la Sfeti Gheorghe, la prostime și la toată sărăcimea înpărțiia tot orți; iar mai pă urmă mergea doamnele cu toate jupânesele“. Procesiunea astfel constituită avansează încet, pe jos, unind printr-o linie invizibilă centrul politic al capitalei și al țării, Curtea domnească, și acest nou centru de devoțiune legat de numele domnului și al

[37] R. Greceanu, *op. cit.*, p. 152 și p. 163.

familiei sale. E un adevărat spectacol, în care culorile și podoabele atrag toate privirile. Peste toate, strălucesc figura domnului, „îmbrăcat în samure azurii", și aceea a patriarhului, ale cărui odăjdii de sărbătoare sunt „cu pietre scumpe și cu mărgăritar"[38]. Pentru o zi, ceea ce am putea numi „centrul centrului" se deplasează atașându-se acestui nou reper purtător, pentru totdeauna, al numelui ctitorului[39].

A doua strategie de luare în posesie a spațiului este pusă în operă de Nicolae Mavrocordat (1716; 1719–1730, în Țara Românească; 1710, 1711–1715, în Moldova), succesorul și rivalul lui Brâncoveanu și ctitorul marelui ansamblu monastic de la Văcărești, pe care-l va termina fiul său, Constantin[40]. Scena pe care capitala o întruchipează devine dintr-odată arenă, un loc de dispută simbolică între domnul dispărut și noul domn, străin de țară, ce avea o legitimitate de construit, un nume de impus și de apărat. Mavrocordat deplasează o dată în plus centrul de devoțiune al capitalei. Văcăreștii aveau de altfel să devină un punct central al Bucureștilor, în ciuda poziției lor oarecum excentrice, unul dintre locurile rezervate „lucrurilor serioase" pe care monarhul trebuia să le împlinească. O nouă procesiune e menită să-l consacre, alte relicve purtate de înalți prelați din toată lumea ortodoxă vin să-i confere sfințenie și prestigiu. Consacrarea se confundă cu sărbătoarea de hram, Sfânta Treime, zi în care „praznic mare au făcut domnul ... și mergându cu toți arhiereii, și egumeni, și boiari, și negutători, și cu altfeli de oameni, de toată orânduiala, pă toți i-au ospătat, cumsăcade".

Participarea e deci generală, lucru cu atât mai important cu cât, după liturghie, gestul fondator al domnului este întărit de sigiliul său oficial. Urcat în amvonul bisericii, Panaiot

---

38 Vezi relatarea lui Ipolit Vâșenski, în *Călători străini despre Țările Române*, VIII, București, 1983, pp. 249–250; R. Greceanu, *loc. cit.*, p. 236.

39 Noul locaș trebuia să găzduiască marii ierarhi străini în trecere prin București; Hrisant Nottaras al Ierusalimului, care oficiase de altfel sfințirea, și Clement al Adrianopolelui sunt printre cei care au poposit aici. A se vedea și relatarea inaugurării lucrărilor la mănăstirea Brâncoveni, unde domnul punea în mod simbolic întâia piatră, *Ibidem*, p. 128.

40 Mănăstirea a fost distrusă în mod barbar în ultimii ani ai regimului comunist; a se vedea despre Văcărești N. Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din București*, București, 1961, pp. 316–327.

grămăticul citește cu „bună profora", „de l-au auzit toți", chiar hrisovul de ctitorire, „întru care hrisov, multe rânduiale și învățături cuprindea pentru folos mănăstirii", dar nu mai puțin „și pentru folos sufletelor"[41]. Se consacra astfel, prin sărbătoare, un act juridic de fondare, o reglementare cu putere de lege pe care toți supușii sunt chemați să o cunoască și să o respecte. Domnul încearcă prin aceasta să se integreze în istoria simbolică a țării și a capitalei, cărora le pregătește un viitor ce trebuia să se identifice cu propria sa dinastie. Puterea afirmă deci apăsat dimensiunea sa centrală coagulând solidaritățile societății și activându-le, am putea spune, căci, observa un contemporan, „la sărbătorile cele mari să fac parataxis (alaiuri, parăzi) frumoase ...; e și rânduială bună a cunoaște cel mic pe cel mare"[42].

Misiunea noului domn nu era defel ușoară, căci el trebuia să-și dispute stăpânirea simbolică a Bucureștilor și a țării cu o tradiție politică în care numele ilustrului său predecesor era solid încrustat. Situația sa de străin și contextul politic general nu-l favorizau deloc. După moartea Brâncoveanului, Poarta își întețise controlul asupra Munteniei iar destinul domnilor depindea mai mult decât oricând de voința puterii suzerane; în plus, comploturile și revoltele boierilor constituiau o amenințare permanentă. Nicolae trecuse prin așa ceva; desluşim ecoul amar al acestei experiențe în *Sfaturile* pe care i le adresează fiului său[43]. E lesne deci de înțeles de ce aproape întregul său efort fondator s-a concentrat în București ; aici ridică el noile sale ctitorii și-și asociază numele celor deja existente, precum Mitropolia sau Cotrocenii. Imaginea sa nu lipsește cu totul din restul țării, dar capitala îl atrage mai mult decât orice. Îl atrage și-l „fixează" în același timp; aici își joacă el întreaga autoritate, întreaga legitimitate.

Care ar fi, putem să ne întrebăm, diferențele ce despart aceste două strategii de exploatare simbolică a spațiului, cum le-am numit ceva mai înainte?

---

41 R. Popescu, *op. cit.*, pp. 287 și urm. și p. 293 (a doua sfințire a mănăstirii, cu ocazia terminării construcției zidurilor exterioare).

42 N. Iorga, *Descrierea anonimă a Țării Românești (1760)*, în *Idem*, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, III, București, 1912, p. 54.

43 *Hurmuzaki*, XIII, 2, p. 416.

Mândru de vechimea unei familii ce-și putea număra domnii de cel puțin două veacuri, dacă nu punem aici începătorii Basarabi ai țării, Brâncoveanu putea mobiliza un întreg capital de „solidarități organice“, orizontale, pentru a construi și întări „solidarități verticale“ organizate în jurul puterii domnești și a „fabrica“, prin aceasta, o societate pe măsura puterii sale[44]. Mavrocordat nu era, firește, în aceeași situație. El trebuia mai întâi să „inventeze“ o tradiție de familie în măsură să-l integreze în mediul românesc și să completeze caracterul ilustru al originilor sale greco-levantine; să construiască în același timp o istorie imediată și viitoare sub semnul numelui ce-l purta. Concentrarea lui aproape exclusivă asupra centrului țării trădează de fapt puținătatea mijloacelor de care dispunea.

Au lăsat, pentru a veni acum la o nouă întrebare, aceste două strategii urme durabile în istoria veacului XVIII românesc? Ce rol a jucat capitala în procesul de construire discursivă a spațiului politic pe care domnii l-au pus în operă în tot acest timp?

Puterea în sărbătoare

Nu vom vorbi aici despre ctitoriile princiare și nici despre „memoria lungă“ pe care acestea au fost dintotdeauna chemate să o perpetueze; nu ne vom referi nici la încercările, mai mult sau mai puțin reușite, de a rescrie topografia simbolică a capitalei prin întemeierea unor noi „centre“. Ce ne interesează este mai degrabă „memoria de-o zi“, acea memorie aparent „scurtă“ a evenimentelor „excepționale“, a acțiunilor repetate care furnizează comunității repere temporale și spațiale. Aflată sub presiunea mereu crescândă a Porții, cu firmanul de mazilire deasupra capului, puterea domnească nu mai are mijloacele concrete de a cuprinde și refonda întreaga țară. Ea „se retrage“

---

[44] Pentru problema raporturilor dintre „solidaritățile organice“ și cele „organizate“, a se vedea reflecțiile lui Al. Duțu, *Sud-Estul și contextul European, Buletin*, VII, 1997, *passim*; de văzut și J. Lévy, *Contrôle: un concept incontrôlé? Pouvoir, espace et société*, în H. Théry (ed.), *L'Etat et les stratégies du territoire*, Paris, 1991, p. 41.

prin urmare în capitală, unde domnii edifică, rând pe rând, adevărate complexe monastice și de binefacere menite să înlocuiască treptat modelul ctitoriei unifuncționale. Numele princiar tinde de acum încolo să se perpetueze grație unor noi „centre", strâns legate de o dinastie sau alta: Mavrocordații edifică Văcăreștii la București, tot aici sunt ridicate complexele de la Sfântul Pantelimon și Sfântul Spiridon-Nou de către familia Ghica, în fine, aceeași familie ctitorește complexul de la Frumoasa în capitala Moldovei.

Dinamica ceremoniilor publice pare a urma îndeaproape dinamica actului de ctitorire[45]. Dacă întemeierea de biserici și procesiunile menite să le consacre urmau să refondeze capitala din punct de vedere spiritual, intrările solemne erau menite să o facă din punct de vedere politic. Alaiul solemn – imagine concentrată și panoramică a societății – expunea venerației tuturor semnele majestății chemând la supunere: era cel mai bun discurs de legitimare cu putință. Insignele puterii (steagul de domnie acordat de Poartă, topuzul, tuiurile, sabia și calul de paradă dăruit de Sultan) înconjurau îndeaproape persoana fizică a noului domn afirmând în modul cel mai vizibil calitatea sa de vasal și om de încredere al suzeranului. Martorii oculari recunosc de îndată „cuca împărătască și doauă tuiuri, sămnul puterii împărătești"[46]. Aparatul forței (gărzi, armată regulată, mercenari, trupe otomane) completează imaginea: ceea ce a decis împăratul nu trebuie și nu poate fi pus la îndoială, căci alesul puterii este puterea însăși.

Menirea ei este de a-și începe mandatul prin a reafirma principiile bunei guvernări. Puternica dimensiune militară a alaiului de intrare a lui Nicolae Mavrogheni, spre exemplu, își găsește corespondența în chiar proclamația citită după încoronare: „Poruncit-au măriia sa atunci de au făcut dascălul domnesc logos, adecă cuvânt către toată adunarea norodului în beserică, ca fieștecarele să să grijască a petrece bine și cu

[45] Am oferit argumente în sprijinul acestei idei în studiile noastre, *Solidarități și idealuri* ... și *Mémoire d'un jour* ..., deja citate.

[46] D. Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 39 (N. Mavrogheni), respectiv p. 37 (Al. Ipsilanti); vezi și C. Dapontes, *Ephémérides daces ou la chronique de la guerre de quatre ans, 1736–1739*, ediție îngrijită, traducere și note de E. Legrand, II, Paris, 1881, p. 213 (C. Mavrocordat).

fapte bune, căci cel ce să va prinde în vinovăție i să va răsplăti de către măriia sa cu pediapsă grea pe lumea aceasta, de nu-i va mai rămânea rămășiță a lua răsplătire în ceaialaltă lume de la Dumnezeu". Dărnicia („galantomia") ce completează aceste vorbe atât de apăsate nu poate atenua impresia de forță, dar pune în mod clar în evidență cele două fațete ale puterii : supușii „buni" vor fi răsplătiți după cuviință, cei cârtitori și neascultători vor simți în schimb mâna grea a stăpânului[47].

Domnul nu intra însă în plinătatea funcțiilor sale decât după ceremonia de încoronare, împlinită la Mitropolie. Până atunci, el e doar un candidat, un simplu musafir; nu are încă nici putere, nu poate avea nici autoritate. Întâlnirea cu „oamenii lui Dumnezeu", în frunte cu mitropolitul țării, o dovedește pe deplin: aceștia nu fac parte din alaiul de intrare, ci îl întâmpină pe viitorul domn direct la biserica metropolitană. Aici, capul Bisericii face oficiile de „gazdă" incarnând, grație harului pe care îl posedă, întreaga țară „politică". Ajuns la locul de consacrare, centrul spiritual al țării ce-i fusese încredințată de Dumnezeu, domnul se „eliberează" de statutul său subordonat, de om al Sultanului, pentru a căpăta, pas cu pas, atributele sale creștine. Chiar dacă încoronarea propriu-zisă rămâne invizibilă pentru cei mulți, căci totul are loc în biserică în mijlocul clerului și al boierilor, întreaga atmosferă respiră aerul unui eveniment fondator, iar clopotele anunță împlinirea etapelor succesive ale ritualului[48].

Odată investit ca domn creștin, noul suveran retrasează axa constitutivă a capitalei și a țării, pe traseul Mitropolie – Curte, și își ia pe deplin în stăpânire domeniul. Pe drumul ce duce la reședința princiară muzica nu contenește iar curierii

---

[47] D. Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 39, și cronica anonimă, editată de D. Simonescu, *Cronici și povestiri ...*, p. 234.

[48] A se vedea, despre semnificațiile acestui moment, C. Geertz, *op. cit.*, p. 153; L. Marin, *Une mise en signification ...*, p. 47 și urm. Din enorma bibliografie consacrată încoronării trimitem doar la Janet Nelson, *Inauguration rituals*, în P.H. Sawyer, I.N. Wood (editori), *Early Medieval Kingship*, Leeds, 1977, pp. 50–71, la observațiile lui E. Shils și M. Young, *The Meaning of Coronation*, în *The Sociological Review*, Keele University, serie nouă, I, 2, 1953, pp. 63–81, și la Meyer Fortes, *On Installation Ceremonies*, în *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1967, pp. 5–20.

anunță cu voce tare sosirea noului stăpân. Apogeul sărbătorii este atins la Curte, unde ia de altfel sfârșit traseul inițiatic parcurs de noua putere prin luarea în posesie a celui mai de seamă simbol al autorității: tronul domnesc. Atunci când domnul urcă în scaun, muzica și clopotele răsună într-un glas semnificând săvârșirea ritualului: întreaga comunitate știe de acum că noul domn a intrat în plinătatea drepturilor și datoriilor sale și că ordinea naturală a fost restaurată[49]. Timpul „obișnuit" este astfel „invadat" de timpul puterii și, chiar dacă cea mai mare parte dintre supuși nu participă direct la ceremonie, le este totuși imposibil să o ignore, căci o trăiesc, fiecare în felul său, de la distanță. Domnia are de altfel grijă și de acest aspect: atunci când reface curțile domnești de la Iași, Alexandru Moruzi rezervă un loc special, într-un soi de foișor plasat deasupra porții principale, pentru „muzica turcească" ale cărei acorduri trebuiau să marcheze marile sărbători ale puterii[50]. Bucuria stăpânului trebuia să fie mereu cunoscută de către supuși.

Dacă aspirațiile absolutiste ale puterii domnești sunt adesea drastic îngrădite de prezența emisarilor Porții, aceasta nu e numai pentru a-i slăbi autoritatea, dar și pentru a i-o susține, adăugând legitimității tradiționale, atât de greu de obținut și atât de contestabilă, o legitimitate palpabilă, imediată, și care nu suferă tăgăduire. O relație paradoxală, aproape perversă, se stabilește între acestea două: cu cât mai des e invocată legitimitatea oferită de Sultan, cu atât mai puternic se afirmă autoritatea domnească în fața supușilor, dar cu atât mai slabă devine poziția domnului în fața instanței de la care derivă această autoritate.

Introdusă ca urmare a consolidării relațiilor de dependență față de Poartă, ceremonia de confirmare a domniei (mucarerul) constituie o dovadă grăitoare în acest sens. De îndată ce trimișii

---

[49] Vezi, spre exemplu, intrarea lui Dimitrie Cantemir, Ion Neculce, *op. cit.*, pp. 344–345; încoronarea lui Grigore Ioan Calimachi de către tatăl său, în 1761, Pseudo-Enache Kogălniceanu, *Letopisețul* ..., p. 271. Uneori, prezența trupelor otomane împiedică folosirea salvelor de artilerie, cf. C. Dapontès, *Ephémerides* ..., II, p. 85.

[50] V. A. Urechia, *Istoria Românilor*, IX, p. 59. O descriere a muzicii otomane a domnului e oferită de D.A. Papazoglu, *op. cit.*, p. 92.

otomani ajung la marginea capitalei[51] și până când are loc întâlnirea acestora cu domnul, timpul „politic" este suspendat, ca și cum continuitatea și chiar existența puterii ar fi puse temporar între paranteze. Ritmul întâlnirii e lent, pentru că ea trebuie să fie văzută și înțeleasă de toată lumea: puterea își va relua rolul, desigur, însă cu prețul perpetuării caracterului său „incomplet". Compoziția cortegiului se schimbă: apropiaților principelui și locuitorilor orașului (negustorii) li se alătură negustorii turci aflați în capitală. Sărbătoarea le aparține și lor, iar ei se grăbesc să-și aducă omagiul atât Sultanului, a cărui autoritate e reprezentată prin delegați, cât și puterii locale pe cale să se reconstituie pentru că, o dată în plus, reprezentantul puterii este puterea însăși.

Actul de grație originar este astfel confirmat prin repetiție, iar pactul fondator este reânnoit. Felul în care decurge întâlnirea este semnificativ, deoarece domnul înaintează în același timp cu purtătorul însemnelor trimise lui de Sultan. Momentul concret al întâlnirii dintre cei doi este marcat prin lovituri de tun și acorduri ale muzicii; așteptarea de până atunci lasă loc sărbătoririi[52]. De acum încolo, ritualul continuă în același fel ca și în cazul primei intrări, atingând punctele esențiale ale capitalei și reiterând ritalurile de trecere deja bine cunoscute, mai puțin încoronarea, înlocuită cu o slujbă obișnuită. După intrarea în Palatul domnesc, principele este îmbrăcat cu caftanul trimis de Poartă, clipă în care tunurile și muzica turcească se fac din nou auzite[53]. Desfășurarea ceremoniei de mucarer pune în mod limpede în evidență caracterul subordonat al puterii domnești, situație pe care domnul încearcă totdeauna să o echilibreze

[51] La 1000 de pași de capitală, după Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, ediție bilingvă, trad. de Gh. Guțu, introducere de Maria Holban, note și comentarii de Nicolae Stoicescu, București, 1971, pp. 180–183; la mănăstirea Galata, în cazul lui Matei Ghica, în 1754, *Ghiculeștí*, p. 695; *Gheorgachi* ..., pp. 270–271.

[52] D. Cantemir, *op. cit.*, pp. 180–183; *Gheorgachi* ..., p. 265; D. Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 39 (N. Mavrogheni). În unele cazuri, însemnele puterii sunt aduse de la Constantinopol de vreun apropiat al domnului, cf. Pseudo-Enache Kogălniceanu, *op. cit.*, pp. 90 et 95 (Ioan Teodor Calimachi).

[53] *Ibidem*, p. 1 (C. Mavrocordat); pp. 90 și 95 (Gr. Ioan Calimachi); R. Popescu, *op. cit.*, p. 292 (N. Mavrocordat); *Ghiculeștí* ..., pp. 725–727 (Matei Ghica), etc.

prin acte de generozitate simbolică[54]. Ordinea temporar amenințată se reface și se restructurează: la întoarcerea la Palat, alaiul domnesc adună mulțimile din oraș pe principiul bulgărelui de zăpadă, dar separarea dintre Curte și restul lumii rămâne una netă și vizibilă. Ne putem întreba deci în ce fel participă capitala și locuitorii ei la sărbătorile puterii, dacă lăsăm firește la o parte participarea afectivă?

Analiza cortegiilor solemne ne permite să observăm că orașul se dilată în cursul ceremoniei de mucarer, dar procesul este unul selectiv, implicându-i doar pe negustori, creștini și musulmani, și uneori pe târgoveții de rând. Radu Popescu vede cu această ocazie" ca la 12 arhierei și boieri cei mari și ceilalți" dar și „negutători și căpitani"; altădată se vorbește de „toată oastea"[55]. Gradul de participare al fiecărei categorii este însă foarte diferit, căci pe când arhierii și boierii nu lipsesc de la nici o etapă a ceremoniei, ceilalți nu joacă decât un rol absolut secundar; sunt un fel de spectatori care asistă la o reprezentație în mișcare, și care nu fac decât să multiplice prin prezența lor „corpul puterii"[56]. În momentul primei intrări solemne, în schimb, locuitorii orașului nu fac parte din alai, deoarece înainte de consacrarea principelui, ei aparțin țării, capitalei, și nu puterii. De îndată ce acesta este consacrat, ei intră sub puterea lui iar domnul îi „încolonează" în alaiul său, acordându-le înalta sa protecție în schimbul fidelității.

Prezența supușilor de rând în alaiurile domnești „ordinare" nu constituie însă regula; ei pot să-l însoțească uneori pe domn în traseele sale prin capitală, dar nu și în afara acesteia. Care să fie rostul acestei delimitări spațiale?

Ordinea recomandată a cortegiului nu trebuie să ne înșele: „breslele" de care pomenesc documentele sunt de fapt departamentele Curții domnești. Intrând sau deplasându-se în afara reședinței, monarhul își ia cu el Curtea sau, mai exact, „eșantioane" din fiecare compartiment al acesteia. Curtea este

---

[54] Întors în capitală după ce primise personal confirmarea domniei la Adrianopole, în 1702, Brâncoveanu organizează un mare banchet și „dă 3 ori câte 4 tunuri au dat", R. Greceanu, *op. cit.*, pp. 145–146.

[55] *Op. cit.*, p. 292; *Ghiculești*, pp. 725–727 (Matei Ghica).

[56] *Gheorgachi*, pp. 270–271.

casa lui, cu ea guvernează și tot cu ea se și plimbă[57]. „Corpurile orașului“ nu au existență și prezență ceremonială independente, nu acționează ca niște „corpuri constituite“, ci depind exclusiv de existența unei acțiuni a stăpânului. Uneori, ele îl pot însoți, desigur, dar nu au niciodată vreo inițiativă ceremonială, după cum nu are nici orașul ca atare, care este complet lipsit de autonomie administrativă și juridică. „Societatea corporativă“ nu e deloc o realitate românească[58]. Or, dacă instituțiile „politice“ nu pot acționa în absența domnului, ordinea ceremonială nu are la rândul ei nici un sens fără acela care „dă nume“ lucrurilor.

În această calitate, monarhul joacă rolul de distribuitor prin excelență, singurul în măsură să delege și să consacre puteri și autorități secundare. Ne referim în special la acordarea dregătoriilor, firește, dar cum această ceremonie nu este una publică nu ne va reține atenția aici. Mult mai interesantă ni se pare desfășurarea ceremoniilor ce au loc cu ocazia numirii noului mitropolit. Analizând traseele parcurse de alaiurile solemne, vom observa mai întâi de toate relația deosebit de strânsă care există între Curtea domnească și Mitropolie, relație ce se articulează trecând prin două puncte intermediare: biserica Curții, respectiv reședința mitropolitului („casele patriarșești“). Traseul care le unește este însă parcurs în sens invers: candidatul care trebuie investit cu înalta demnitate ecleziastică iese din reședința sa în calitate de particular, pentru a fi condus la Palat de către oamenii domnului, „cu carâta domnească“. Alaiul care îl însoțește anunță prin însăși existența sa apropierea unui eveniment al puterii, în vreme ce candidatul astfel acompaniat este complet pasiv, ca un obiect menit să-și schimbe statutul sub atingerea puterii. Odată ajuns la Palat, în spătărie, „Domnul sculându-să în picioare fără șlic, ținându cârja în mâna sa cea dreaptă, merge mitropolitul cătră Domnu și Domnul îi

[57] Pentru structura alaiurilor domnești, a se vedea, V.A. Urechia, *Istoria Românilor*, II, pp. 10–13 (Al. Ipsilanti, 1775); III, p. 19 et pp. 505–506 (N. Mavrogheni, 1786); IV, pp. 18–21 (M. Suțu, 1791); X/2, pp. 11–14 (I. Gh. Caragea, 1812); XIII, pp. 461–463 (Al. Suțu, 1819), etc.

[58] Ne referim aici la Moldova și Țara Românească, desigur. Pentru a sesiza diferențele în raport cu corporatismul urban occidental, a se vedea R. Descimon, *Le corps de ville* ..., deja citat.

dă paterița în mâna sa, sărutându-i mâna și mitropolitul creștetul Domnului“[59]. După investitură, cele două figuri emblematice ale țării asistă împreună la liturghie, dar noul mitropolit nu oficiază: este ca și cum cei doi solicită binecuvântarea divină pentru lucrul omenesc pe care sunt pe cale să-l împlinească.

În tot acest timp, orașul ca atare, oamenii lui de rând, nu joacă nici un rol activ, ci asistă de la distanță la sărbătoarea reconstituirii simfoniei constitutive dintre putere și sacru. Participarea „norodului“ începe cu adevărat de îndată ce înaltul prelat părăsește reședința domnească în sunetul clopotelor: toată lumea află astfel că alegerea divină a fost săvârșită prin mâna suveranului. Singurul lucru pe care îl mai are de făcut noul mitropolit este acela de a-și lua în posesie reședința; altfel spus, de a intra ca slujitor umil în casa lui Dumnezeu și ca stăpân de drept în „casele patriarșești“. Alaiul e riguros orânduit, „petrecându-l pin tot târgul, blagoslovindu-l norodul, trăgându clopote mari și mici, la toate bisearicile“, și afișează însemnele domnești: calul alb, bogat împodobit, și, după domnia lui Ioan Mavrocordat (1743–1747), trăsura domnească pe care noul mitropolit are privilegiul de a o folosi cu acest prilej deosebit. Tot din porunca domnului, „mergea mai pe urmă și meterhaneaoa, făcându-i obicinuita și politiceasca cinste“ [60].

Alaiul pune deci în evidență înalta autoritate a suveranului: noul mitropolit este condus – sau mai degrabă adus – la Palat și apoi însoțit către reședința sa de „mâinile puterii“. El personal nu are nici un fel de initiativă în cursul acestui traseu inițiatic, ci doar reprezintă puterea și autoritatea altuia. Poziția sa este cu acest prilej una de netă subordonare în raport cu autoritatea seculară a cărei dimensiune distributivă iese o dată mai mult în evidență. Diferența constitutivă dintre putere și prestigiu este astfel subliniată și mai apăsat: spațiul deschis al orașului

---

[59] *Gheorgachi*, p. 302.

[60] R. Greceanu, *op. cit.*, pp. 151–152 (instalarea lui Antim Ivireanul, 1708); C. Dapontès, *op. cit.*, II, pp. 168–169 (instalarea mitropolitului Neofit în Țara Românească, 1738); Ps.-Enache Kogălniceanu, *op. cit.*, pp. 97–98 (Gavril Calimachi); *Gheorgachi* ..., p. 302 și urm.; I. Corfus, „Cronica meșteșugarului Ioan Dobrescu (1802–1830)“, în *S.M.I.M.*, VIII, 1966, p. 347 și urm.; *Idem*, *Însemnările Androneștilor*, București, 1947, p. 39 și urm. (instalarea lui Dionisie de Buzău ca mitropolit, 1793), etc.

aparține fără putință de tăgadă domnului, pe câtă vreme biserica – spațiu și instituție în același timp – rămâne posesiunea mitropolitului[61].

Monarhul și sfinții sau despre puterea vindecătoare

Rolul pe care domnul îl joacă, precum și semnificațiile pe care le poate căpăta capitala, prezintă valențe noi sau se schimbă chiar radical în funcție de tipul de ceremonie. Este cazul ceremoniilor religioase în aer liber, precum cele de Bobotează, Joia Mare și Joia din Săptămâna Luminată, după Paște[62]; este de asemenea cazul diferitelor procesiuni. Biserica are în aceste împrejurări ocazia să iasă efectiv în stradă, iar participarea puterii devine cu atât mai evidentă cu cât ea poate fi observată de mulțime. Avem a face astfel cu o „biserică expusă", care reproduce întocmai organizarea și repartiția spațiului din biserica „normală", pe câtă vreme în cazul procesiunilor putem vorbi, cum s-a subliniat, de o „biserică în mișcare"[63]. Granițele dintre diversele componente ale societății nu se șterg însă, doar că devin mult mai transparente, poate chiar mai limpede trasate pentru observatori[64].

---

[61] Chiar rolul clerului este secundar, C. Dapontès, *op. cit.*, II, p. 169 și urm., 26 nov. 1738. De altfel, tot ce ține de caracterul „public" al ceremoniei, inclusiv alaiurile, este gestionat de slujitorii domnești, la ordinul expres al domnului, cf. *Gheorgachi*, *op. cit.*, pp. 301–304; V.A. Urechia, *op. cit.*, III, p. 520 (1787) ; X/1, pp. 11–12; XII, p. 34 (alaiul episcopului de Buzău, 1819) ; XIII, p. 23 (mitropolitul, 1819); vezi și Ghenadie Enăceanu, *Condica sântă a Mitropoliei Ungrovlahiei*, I, București, 1886, pp. 5–10.

[62] Del Chiaro, *op. cit.*, p. 100 și urm.; *Gheorgachi* ..., pp. 288 și 294–296; C. Erbiceanu, *Material pentru completarea istoriei bisericești și naționale*, în *B.O.R.*, XV, 9, 1891, pp. 701 și 704–705; pentru sec. XVII, a se vedea Paul de Alep, în *Călători străini despre țările române*, VI, București, 1976, p. 109 și urm.; Marco Bandini, în *Călători străini despre țările române*, V, București, 1973, pp. 337–340 și studiul nostru, *Sărbătoare publică și propagandă ...*.

[63] Cf. J. Delumeau, *Rassurer et protéger* ..., p. 121.

[64] Există o separare netă între interior, rezervat domnului și apropiaților săi, și exterior, ce rămâne la dispoziția „norodului". Prezența soldaților la ușile bisericii trasează o linie de demarcație clară între cele două spații, cf. R.G. Păun, *Sărbătoare publică și propagandă* ..., I, p. 32.

Spațiul nu este uniform nici în aceste situații, căci organizarea sa urmează îndeaproape ierarhia puterilor din societate: altarul este centrul prin excelență, iar clerul ocupă locul cel mai apropiat, grație menirii sale de a „administra" misterele sacre. Domnul și familia sa le urmează îndeaproape: ei sunt primii dintre laici care se vor împărtăși cu bucuria darului divin, fiind secondați de boieri, „fiecare după cinul său". La periferie se găsesc negustorii și militarii, a căror prezență marchează de fapt frontiera în raport cu norodul de rând, sau „prostimea", cum o numesc cronicarii. Ierarhia puterilor și aceea a participării la sacru se suprapun deci perfect și se consolidează reciproc, ca și cum gradul de participare la mistere ar crește sau ar scădea în funcție de distanța la care actorul respectiv se plasează în raport cu „centrul centrului", în acest caz, altarul cu sfintele taine[65]. Ceremonia însăși, pe lângă rolul său pur liturgic, de slavă adusă Creatorului, consacră o dată în plus o distribuție precisă a puterii în societate; consacră poziții, ranguri, drepturi, datorii. Martor ocular la sărbătorile Bobotezei de la București, De la Croix precizează că participanții la slujba în aer liber se organizează în cinci ovale concentrice, în spatele domnului și a mitropolitului: boierii cu funcții judiciare, cei cu funcții militare, cei fără funcții, negustorii și armata[66]. Un secol mai târziu, Al. C. Moruzi păstra o „rânduială cu cale", cu prilejul sfințirii ctitoriei sale de la Dudești, adică: „Fieștecăruia după a lui stare: / Partea boierească / Cu cei de la curtea domnească / Partea mitropolească / Cu tagma arhierească / Partea niguțătorească, / Tot cete ca să privească"[67].

Fiecare deplasare a centrului este prin urmare însoțită, aproape automat, de o refondare simbolică a capitalei și chiar a țării, dar și de recompunerea și reconsacrarea ierarhiilor de putere din societate. În ajunul sărbătorii Sfintei Paraschiva (14 octombrie), ocrotitoarea capitalei și a întregii Moldove, Curtea se mută la Trei Ierarhi, biserica unde se află moaștele sfintei.

---

[65] Cf. L. Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, 1966.

[66] *Călători străini despre țările române*, VII, București, 1980, p. 264; vezi și Del Chiaro, *op. cit*, pp. 105–106 (sfințirea bisericii Sf. Gheorghe-Nou, în vremea lui Brâncoveanu).

[67] Cf. D. Simonescu, *Cronici și povestiri* ..., pp. 300–301.

Oamenii domniei instalează aici un palat mobil (*saivant*), în fapt o construcție efemeră care figurează simbioza constitutivă dintre putere și sacru[68]. Centrul capitalei nu mai este deci, măcar pentru o vreme, Palatul domnesc, ci chiar reședința sfintei, care-i face domnului „favoarea" de a-l gazdui în propria sa curte. Acesta este terenul pe care va avea loc un adevărat „schimb de vizite" între cei doi aleși.

În dimineața marii sărbători, domnul se îndreaptă către biserică urmat de un întreg alai, în vreme ce fiecare etapă a acestui drum inițiatic este anunțată orășenilor prin sunetul clopotelor: este cel dintâi semnal al celebrării și primul moment în care puterea își asociază prezența marelui eveniment liturgic. Monarhul intră în biserică, iar corul și înaltul cler cântă imnul *axion* („vrednic este"). După cântarea întru slava sfintei (*slavoslovia*), alaiul întreg iese, iar racla cu relicve este dusă în curte de către patru preoți. Acesta este începutul celebrării publice: racla sfintei înconjoară de trei ori biserica, fiind urmată de alaiul condus de principe și de mitropolit. Prin locul pe care-l ocupă și prin apropierea de corpul sfânt, simfonia celor două autorități devine evidentă: în fața lui Dumnezeu, cei doi păstori dau exemplul lor de devoțiune turmei care îi privește și care trebuie să deprindă armonia și ordinea.

Această etapă odată încheiată, este rândul sfintei să „întoarcă vizita" monarhului. Racla este instalată în mijlocul Curții improvizate în fața bisericii, iar ordinea în actul de devoțiune reproduce ierarhia carismelor și puterilor: „și merge întâi mitropolitul de sărută moștile și mergâdu și domnul și sărutându sfintile moștii, să miruiește de mitropolitul". Gestul arhiereului este un gest săvârșitor, iar atingerea sa aduce asupra principelui harul divin, reconfirmând parcă actul încoronării. Exemplul capilor țării este îndeaproape urmat de beizadele și de marii boieri, al căror privilegiu de a fi cei mai apropiați de alesul Domnului le dă dreptul de a se apropia primii de oamenii Acestuia. Spectacolul puterii e acum pe cale să se încheie: voievodul și mitropolitul intră în biserică pentru slujbă, în vreme ce moaștele rămân afară „pentru sărutarea norodului". Epilogul este însă rezervat tot monarhului: după ce trupul sfintei revine în biserică, „să petrece Domnul și beizadelile și cu

[68] Cf. *Gheorgachi*, pp. 299–301.

boerii pe dedesuptul sfântului trup și apoi ducându-l în sfântul oltariu, îl pun pe sfânta masă". Către sfârșitul slujbei, fiecare actor reintră în posesia propriului spațiu: „sfintele moștii să rădic din oltariu și să duc de să pun iarăși în racla lor ce iaste în mijlocul biscaricii", iar monarhul se întoarce la Palat. Astfel, sfânta și puterea se înscriu deopotrivă în calendar: în dimensiunea trăită a istoriei, publicul asociază întotdeauna sărbătoarea sfintei cu prezența fastuoasă a monarhului.

În această situație, domnul este în același timp amfitrion și invitat, întocmai ca și în cazul ceremoniilor politice: când intră în capitală, înainte de a fi consacrat, mitropolitul este acela care îl întâmpină ca amfitrion. După ce este încoronat, raportul se schimbă: principele ia în stăpânire spațiul orașului și al țării, iar mitropolitul se retrage în locuința sa. La fel se petrec lucrurile și cu ocazia numirii unui nou cap al bisericii, a întâmpinării unor înalți ierarhi străini, dar și atunci când domnitorul primește în capitală procesiuni purtătoare de relicve.

Trebuie precizat că numai monarhul poate avea o astfel de inițiativă, prerogativă moștenită din lumea bizantino-slavă medievală[69]. Atunci când procesiunea purtând relicva Sfintei Cruci sosește în Țara Românească, în luna aprilie 1759, Scarlat Ghica în persoană dă toate ordinele necesare pentru ca ea să fie bine întâmpinată[70]. La fel s-au petrecut lucrurile și în 1813, când moaștele Sfântului Grigore Decapolitul au fost aduse la București pentru a combate teribila „ciumă a lui Caragea". Drumul relicvelor, de la mănăstirea Bistrița către capitală, a trecut pe la Craiova, „făcând litanii mari și osfeștanie în mijlocu politiei". Chiar dacă principele nu a fost prezent la eveniment, el s-a ocupat personal de organizarea și de supravegherea desfășurării acestuia[71].

---

[69] Vezi, de pildă, Petre Guran, *Invention et translation de reliques – un cérémonial monarchique?*, în RESEE, XXXVI, 1–4, 1998, pp. 195–231.

[70] Procesiunea fusese condusă chiar de eruditul Constantin (Chesarie după numele monahal) Dapontès, care a și lăsat o descriere a călătoriei prin Balcani; a se vedea E. Legrand, *Bibliothéque Grecque vulgaire*, III, Paris, 1881, pp. 104–105 și urm., precum și traducerea lui C. Erbiceanu, în BOR, XI, 1, pp. 343–347.

[71] BAR, ms. rom. 1194, f. 1, note marginale, cf. G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești din Biblioteca Academiei Române*, II, București, 1983, p. 273.

Rolul său propriu zis nu începe decât odată cu intrarea sfântului în capitală. În 1738, Constantin Mavrocordat a hotărât să aducă în Țara Românească capul Sfântului Visarion al Larissei, pentru a alunga boala grea a ciumei. „Când prețioasa relicvă a ajuns în apropierea capitalei, Domnul, boierii, clerul, precum și o mulțime imensă s-au grăbit în întâmpinarea sa, făcându-i o primire strălucitoare și dând dovadă de o arzătoare pietate". Cu acest prilej, se fixează un nou centru devoțional prin depunerea „cu tot respectul cuvenit" a sfintelor relicve în biserica Sfântul Nicolae a mănăstirii Mihai Vodă. A doua zi, domnul însuși „împreună cu prelații și boierii" merge la biserică și, „după sfințirea apei, sărută prețioasa relicvă cu o adâncă devoțiune"[72]. Constantin avea de altfel un precedent ilustru: tatăl său, Nicolae, patronase personal rugăciunile publice de la București, împotriva epidemiei de ciumă, după ce ceruse de la „Sfetagora" (Muntele Athos) „niște moaște a unor sfinți, care au auzit că sunt foarte folositoare la această boală, care aducându-le și făcând cu ele osfeștanie, pătutindenea s-au văzut minune mare, că au încetat boala ciumii și s-au bucurat, mulțumind lui Dumnezeu"[73].

În 1765, ciuma s-a abătut din nou asupra Țării Românești, iar domnul Constantin Racoviță a apelat la moaștele Sfântului Grigore Decapolitul de la Bistrița[74]. Moaștele au fost întâmpinate de domnitorul însuși, care li s-a închinat primul în biserica Mitropoliei. Procesiunea purtând sfintele relicve, condusă de un sobor de arhierei români și străini, a parcurs apoi un traseu circular, pornind de la Mitropolie și continuând apoi pe malul drept al Dâmboviței, pe care a traversat-o pentru a ajunge, pe ulița Șelarilor, Hanul Șerban-Vodă și mănăstirea, pe atunci, Stavropoleos, la Curtea domnească. Aici, „igumenii toți și

---

[72] C. Dapontès, *Ephémérides* ..., II, p. 161, nota 1 și p. 162.

[73] R. Popescu, *op. cit.*, p. 276.

[74] Vezi Al. Lapedatu, *O procesiune religioasă în București la 1765*, în BOR, XXVIII, 1, 1904, p. 60 ; G. D. Florescu, *Drumul urmat de procesiunea religioasă a moaștelor Sfântului Grigore în București la 1765*, în *Bucureștii Vechi*, I-V, 1930–1934, pp. 113–117; vezi și BAR, ms. rom. 1156, f. 141, *Intrarea Sf. Grigore în București*, 1765, 27 aprilie, cf. Florica Moisil, G. Ștrempel, L. Stoianovici, *Catalogul manuscriselor românești*, IV, (1062–1380), București, 1967.

preuții cu toată mulțimea norodului au rădicat moaștele sfântului, cu nespuse plânsuri și vărsări de lacrimi ..., și au pogorât în livade, de s-au făcut osfeștanie spre sfințirea norodului". Drumul a continuat, „mergând înainte mulțimea norodului și preoții slavoslovind și stropind ulițele și norodul cu aghiazmă", îmbrățișând practic centrul orașului, pe care l-a „închis" într-o incintă sacră ce cuprindea biserica Mitropoliei și Curtea domnească. Se desena astfel un zid imaginar, menit a separa teritoriul Binelui, apărat de relicve, de spațiul exterior. Traseul a luat sfârșit tot la Mitropolie, cu o mare suplicație colectivă, „nădăjduindu-ne toți rugăciunilor sfântului cum că noi și toată țara ne vom ușura de greutățile ce avem; și va curăți Domnul pământul norodului său". Avem aici o situație tipică de refondare simbolică a capitalei și de reconsacrare a punctelor sale constitutive.

În actul de donație acordat mănăstirii Bistrița după stingerea epidemiei, principele se plasează în descendența unor eroi biblici (Adam, Noe, Moise, Iosif, Elisei), al căror exemplu îl urmează pentru a guverna în spiritul „binelui de obște". Domnul mulțumește sfântului printr-o milă pământească ce încearcă să întoarcă măcar puțin din cele ce sunt date de Dumnezeu aleșilor săi. În schimb, călugării bistrițeni trebuie să se roage „pentru bunăstarea și renașterea țării acesteia", și să aducă în fiecare an în Săptămâna Luminată, moaștele sfântului la București „spre blagoslovenia norodului". Nu este vorba aici despre un contract, ci mai degrabă despre o înțelegere: principele știe bine că nu se poate guverna fără ajutorul lui Dumnezeu și al slujitorilor Săi; în ceea ce-i privește, călugării, și Biserica în general, găsesc în persoana domnitorului protectorul lor suprem în universul terestru. Pe de altă parte, aceste situații arătau limpede nevoia de a avea un sfânt protector în capitală. Iașii o aveau pe Sfânta Paraschiva încă de la mijlocul veacului al XVII-lea, grație actului de pietate al lui Vasile Lupu. Bucureștii nu s-au bucurat de o astfel de protecție înainte de 1774, când autoritățile ruse de ocupație au adus aici moaștele Sfântului Dumitru zis „cel Nou" sau „Basarabov".

În toate situațiile de criză, ritualul „invitării" sfântului și al împărțirii spațiului și rolurilor se repetă în mod aproape identic. Șeful bisericii nu e decât un simplu intermediar, inițiativa

revenind de fiecare dată monarhului. În 1748–1749, „săcită au fost de vară, cât să spăriasă lăcuitorii", ceea ce l-a determinat pe Constantin Mavrocordat să adune populația capitalei moldovenești, „mergând mitropolitul și cu toți vlădicii și preuții și domnul cu toată boierime și slujitorii" în grădinile Curții domnești, „făcând agheazmă" și „cetind molitfele cele de ploai". Și, adaugă cronicarul, „de multe ori strânge icoanile de pe la toate bisăricile, scoțând și sfintele moaști a Prapadoamnii Paraschivii" pentru a-l implora pe Dumnezeu să dea ploaie peste țară. Participarea era obligatorie, oamenii domnului având misiunea expresă de a strânge „norodul, bărbați, femei, copii, fete, de le aducie ca să asculte rugile"[75].

La București, Sfântul Dimitrie Basarabov avea să-și ia destul de repede în primire rolul de protector. Pe 19 aprilie 1803, principele Constantin Ipsilanti îi ordonă mitropolitului să organizeze rugăciuni și litanii împotriva secetei care lovise țara, mergând până la a reglementa însăși ordinea serviciului divin. Astfel, miercurea trebuiau să se oficieze „denii cu litanii la toate bisericile de obște", iar joia dimineața „să se facă osfeștanie, iar cu litanii, cu toți arhiereii și preoții" chiar „în livada sfintei Mitropolii", unde „să se pogoare și moaștele Sfântului Dimitrie, cum și alte moaște și icoane", cerând de la Dumnezeu „îndurare cu a trimete ploaie spre adăparea acestei uscăciuni" și „pentru creșterea roadelor pământului". Domnul însuși își anunță participarea, conștient de importanța prezenței sale în mijlocul supușilor[76].

La fel se petrec lucrurile și în 1827, atunci când „bătrânul și bunul părinte al țării, Grigorie Ghica" a chemat „pe cuviosul și sfântul Mitropolit Grigorie și l-a poftit ca să scoată pe sfântul într-o întinsă și îndelungă procesiune", pentru a pune capăt secetei care dura de trei luni. Alaiul a fost condus de însuși principele, urmat de boieri călare și de „mitropolitul în butca sa". „Coșciugul sfântului era purtat de preoți pe umeri, cu schimbul", într-o procesiune ce pornea de la Mitropolie, ca de obicei, ocolea Dealul Spirii, trecea podul de la Grozăvești, pentru a se îndrepta apoi spre miazănoapte, în zona în care se

[75] Pseudo-Enache Kogălniceanu, *op. cit.*, pp. 38–39.
[76] V.A. Urechia, *Istoria Românilor*, VIII, p. 318.

află azi Gara de Nord. „Când plecarăm de acolo, își amintește maiorul Papazoglu, văzurăm un nor măricel ..., iar când sosirăm în capul Podului Mogoșoaiei ... începu o ploaie torențială“; rugăciunile sfântului fuseseră ascultate. În ciuda ploii, cortegiul nu a grăbit deloc pasul, căci „Măria Sa fiind în frunte călare cu boierii ne ținea tot la pas“; ritualul trebuia respectat în mod riguros. Ajunși la biserica Mitropoliei, arhiereul „a făcut atunci molitfele de mulțumire, cu cosciugul deschis“ și „toți au început a face mătănii și a săruta pe sfânt, de la domn până la cel din urmă asistent“[77].

Autoritățile ruse de ocupație au știut și ele să respecte logica raporturilor dintre sfânt și putere. În septembrie 1831, generalul Pavel Kiselev procedează întocmai precum domnii de altădată atunci când îi cere mitropolitului să scoată moaștele Sfântului Dimitrie și să le aducă pe câmpia Filaretului pentru izbăvirea de violenta epidemie de holeră ce bântuia în capitală. Generalul participă nemijlocit la serviciul divin, „cu toată generălimea întregii oștiri, cu toți soldații, clerul, boierii și poporul“, care, „atunci când au început sfintele rugăciuni pentru încetarea epidemiei, s-au pus toți în genunchi; cei mai mulți, adaugă același Papazoglu, au zis rugăciunile cu lacrimile în ochi“. Sfântul își relua astfel în posesie orașul, prezența sa trebuind în plus să legitimeze noile ierarhii de putere din momentul respectiv[78].

Toate aceste ritualuri erau în măsură să reafirme dimensiunea liturgică a puterii și să întărească solidaritățile organizate în jurul acesteia. În primul caz la care ne-am referit, centrul – mai exact centrele – capitalei nu se deplasează radical, ci mai degrabă își afirmă o dată în plus menirea lor de repere fundamentale ale simfoniei constitutive dintre putere și sacru. „Schimbul de vizite“ între sfânta patroană și domn reconfirmă în fapt importanța simbolică a axei ce unește Palatul, reședința alesului lui Dumnezeu pe pământ, și Trei Ierarhii, „casa“ protectoarei celeste a comunității. Atunci când domnul invită și întâmpină în capitală sfinți taumaturgi, centrul simbolic al comunității se recompune în funcție de prezența sa și a „omului

[77] D.A. Pappazoglu, *op. cit.*, p. 154.
[78] *Ibidem*, p. 159.

lui Dumnezeu“, putând fi la fel de bine la intrarea în oraș, în oarecare biserică destinată să adăpostească temporar corpul sfânt, în livezile Curții domnești, la Mitropolie sau în chiar „mijlocul târgului“, într-un gest care suprapune astfel o topografie simbolică peste aceea pur geografică[79]. În toate cazurile, personajul-cheie este domnul, prezența sa fiind aceea care instituie „starea de centralitate“ și îndeamnă întreaga comunitate să se reorganizeze din mers în funcție de el. Mărturisirea lui Constantin Racoviță, în actul acordat mănăstirii Bistrița, este explicită: el este salvatorul prin excelență: „Domnia mea n-am lăsat a fi lumina sub obroc, ci să să puie în sfeșnic să lumineze tuturor celor din casa pravoslaviei“[80].

În cel de-al treilea caz, sfântul și monarhul redesenează, tot împreună, frontierele simbolice ale capitalei. Principele conduce alaiul, desigur, dar rolul său este totuși unul secundar: el nu e decât un intermediar între mulțime și trimisul lui Dumnezeu. În ultimul caz, asistăm la instaurarea unui centru efemer care polarizează toate energiile comunității, remodelând, chiar dacă doar pentru câteva ceasuri, topografia orașului: moaștele sfântului patron ocupă locul de frunte, întreaga comunitate se „reașază“ în functie de ele și tot în funcție de ele își reconstruiește ierarhiile. Puterea se află în apropiere, dar nu-și păstrează decât privilegiul unei proximități pasive care îi dă doar dreptul de a aduce întâiul omagiu omului lui Dumnezeu și lui Dumnezeu însuși.

În urma unor astfel de gesturi, un sfânt oarecare poate obține o reședință în capitală: în 1766, spre exemplu, domnul Scarlat Ghica al Țării Românești începe construirea bisericii Sfântul Spiridon-Nou, terminată de fiul său Alexandru, care îi va adăuga hramul Sfântului Visarion[81]. Trei decenii mai târziu, în 1793 și 1795, Alexandru Moruzi „invită“ din nou capul Sfântului Visarion în Tara Românească, pentru a pune capăt unei noi epidemii de ciumă[82]. Biserica înălțată din ordinul său lângă spitalul Dudești, care trebuia să îi adăpostească pe bolnavii de ciumă, a fost pusă sub patronajul a nu mai puțin

[79] Este cazul actului public de devoțiune organizat de I. Gh. Caragea la 1815, în vremea epidemiei de ciumă, cf. D.A. Papazoglu, *op. cit.*, p. 154.
[80] Cf. Al. Lapedatu, *op. cit.*, p. 62.

de patru sfinți taumaturgi: Sfântul Haralambie, Sfântul Alexandru de la Constantinopol (nimeni altul decât patronul spiritual al principelui), Sfântul Visarion de la Larissa și, desigur, Sfântul Dimitrie Basarabov, patronul capitalei[83]. Purtătorii harului dumnezeiesc, „care pe cei slabi îi întărește și pe cei păcătoși îi mântuiește", se alătură astfel sfântului patron al capitalei și patronului domnului însuși, într-o adevărată reuniune de protectori în care numele domnesc va fi asociat în mod obligatoriu minunilor înfăptuite de sfinți. Sfinții și monarhul rămân astfel mereu împreună pentru a veghea la „binele politiei"; monumentul unora este și monumentul celuilalt și reciproc. Această distribuție a rolurilor și a spațiilor este una permanentă în timpul Vechiului Regim românesc, iar „modernitatea" secolului al XIX-lea nu reușește să o facă să dispară cu desăvârșire[84].

Principele guvernează cu ajutorul sfinților și nu încetează să o afirme: o „ortodoxie normativă", cu implicații practice foarte puternice, dublează un stil de guvernare care pune accentul pe preocuparea monarhului pentru problemele concrete ale comunității[85]. Recursul la miracol se înscrie astfel în seria intervențiilor directe pe care puterea le operează sau are de

[81] Capul Sfântului Visarion și-a vădit virtuțile miraculoase și contra invaziei de lăcuste „care au fost aruncate în Dunăre", după ce devoraseră tot ce găsiseră în cale, cf. „Șapte mănăstiri cu averea lor proprie", în BOR., XXVIII, 3, 1904, p. 319.

[82] V.A. Urechia, *Documente inedite din domnia lui Alexandru Constantin Moruzi*, în AARMSI, XIV, 1893, p. 737, 1793, 13 martie; D. Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 59; vezi și C. Erbiceanu, *Note asupra istoriei bisericești a Românilor pentru secolul al XIX-lea*, în BOR, XXVIII, 4, 1904, p. 381.

[83] N. Stoicescu, *Repertoriul ... București*, pp. 138–139 et 206–207. Același domn a acordat în două rânduri (1793 și 1795) mile mănăstirii Dusikou (Dușcu) din Thessalia, al cărui patron era tocmai Sfântul Visarion, în semn de mulțumire pentru intervenția acestuia împotriva ciumei, V.A. Urechia, *Documente inedite ...*, pp. 240–241.

[84] A se vedea exemplele amintite de S.S. Duicu, *La châsse à reliquaires de la cathédarale métropolitaine St. Démètre de Craiova*, în RESEE, XXXVI, 1–4, 1998, pp. 173–195.

[85] Vezi concluziile Emanuelei Popescu-Mihuț, *Ideologie politică și propagandă în actele cancelariilor domnești din Țările Române*, în Al. Duțu (coord.), *Sud-Estul european în vremea Revoluției Franceze. Stări de spirit, reacții, confluențe*, București, 1994, pp. 73–99.

gând să le opereze asupra societății. Prezenței palpabile a sfântului (și a lui Dumnezeu însuși) în viața oamenilor îi corespunde o prezență la fel de activă și de palpabilă a puterii.

Dimensiunea politică a miracolului derivă din transferul de carismă pe care monarhul îl încearcă atunci când își asociază numele intervențiilor sfântului, gratificându-i pe slujitorii acestuia și ai locurilor de cult care posedă moaște sau icoane miraculoase, acordându-le în cele din urmă drept de ședere în orașul său sfinților taumaturgi ale căror gesturi se arată benefice. Chiar dacă ctitoriile domnești se împuținează considerabil către finele veacului al XVIII-lea[86], ele continuă să fie încărcate de semnificații[87]. Cazul lui Alexandru Moruzi, pe care l-am evocat deja, este grăitor: prima sa domnie în Tara Românească (1793–1796) fusese o luptă neîntreruptă împotriva epidemiilor care devastau țara după războiul din 1787–1792. Ctitoria sa de la Dudești era menită deci nu numai să rezolve o problemă sanitară ce risca să se cronicizeze, ci și să perpetueze memoria unei puteri vindecătoare a cărei voce fusese auzită de Dumnezeu, dovadă fiind chiar înfăptuirea minunilor nădăjduite. În același timp, și mai ales în virtutea funcției foarte concrete pe care Biserica o asumă, actul de ctitorire riscă să marcheze pentru totdeauna topografia simbolică a orașului. Martor al acelor vremuri, D.A. Papazoglu sublinază rolul bisericilor cu hramul Izvorului Tămăduirii: la București existau trei astfel de lăcașuri, uniform răspândite geografic, „ca să fie în apropierea tuturor convalescenților care beau apa sfințită de la cișmelele lor“[88]. Se desenează astfel trei „parohii“, a căror topografie reorganizează harta „obișnuită“ a orașului.

---

[86] A se vedea datele furnizate de Daniel Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, București, 1996, pp. 112–113 și Voica-Maria Pușcașu, *Actul de ctitorire ca fenomen istoric în Țara Românească și Moldova până la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, București, 2001, Anexa 2.

[87] Nu putem fi de acord cu opinia lui D. Barbu, care interpretează fenomenul scăderii numerice drastice a ctitoriilor domnești ca pe o „pierdere a naturii harismatice a puterii“, *op. cit.*, p. 113; a se vedea argumentele noastre în *Solidarități și idealuri ...*, deja citat.

[88] D.A. Papazoglu, *op. cit.*, p. 160.

Legătura puternică dintre putere și sacru, precum și simfonia constitutivă între instituția princiară și Biserică, trăite și afirmate cu ocazia fiecărei celebrări, a fiecărei puneri în scenă, trebuiau să furnizeze comunității un sentiment de securitate, altminteri dificil de obținut într-o lume zguduită în permanență de convulsiile istoriei și ale naturii[89]. Atunci când unul dintre termeni dispare sau este pus între paranteze, se instalează incertitudinea. Orașul și locuitorii săi se regăsesc dintr-o dată pradă dezordinii și nesiguranței, căci în această situație nici unul dintre ritualurile vitale pentru societate nu poate fi împlinit; „lucrurile serioase" nu pot exista în absența „oficiantului".

Monarhia românească a Vechiului Regim nu este o formă de dominație carismatică, în sensul dat de Max Weber, iar monarhul nu mizează niciodată pe propria persoană fizică, ci pe valoarea simbolică a puterii pe care o încarnează: reprezentarea puterii este aceea care îl face domn și stăpân. Dar atunci când carisma nu e dublată de legitimitate, care, cum am văzut, are o sursă divină dar și una imediată, respectiv Poarta otomană, protagonistul nu e decât un simplu uzurpator, un *outsider* în raport cu ordinea simbolică deja consacrată, iar puterea sa este percepută drept una neobișnuită și străină, incapabilă să asigure protecția comunității.

Centralitatea spațiului și valoarea simbolică a individului-instituție – în cazul de față domnul – se construiesc deci în mod continuu; se poate spune că ele sunt pretinse, câștigate sau pierdute. O dovedește din plic eșecul simbolic al lui Tudor Vladimirescu în fața unei capitale care încetase sa mai fie capitală în sens politic, deoarece era lipsită de prezența atotcuprinzătoare a puterii[90].

---

[89] Câteva exemple în studiile noastre, *Sărbătoare și propagandă* ..., I, pp. 32–38 și *Reliques et pouvoir* ...; a se vedea și J. Delumeau, *Rassurer et protéger* ..., pp. 145–147 ; L. Marin, *Une mise en signification* ..., p. 48 și urm.

[90] Cea mai echilibrată analiză continuă să rămână, după opinia noastră, aceea a lui Andrei Oțetea, *Tudor Vladimirescu și mișcarea eteristă în Țările Românești*, București, 1945; a se vedea și Dan Berindei, *Revoluția română din 1821*, București, 1991.

La început, acțiunea lui Vladimirescu a urmat liniile consacrate ale scenariului de instalare a oricărei noi puteri: proclamație înainte de intrarea în oraș, cu scopul de a coagula solidaritățile în jurul persoanei și a cauzei sale, alai solemn ce pune accentul mai mult decât oricând pe aparatul de forță, itinerariu ce retrasează axa constitutivă a capitalei[91]. Alaiul este deschis de un stindard reprezentând Sfânta Treime (hramul bisericii Mitropoliei din București), Sfântul Gheorghe, ale cărui atribuții războinice sunt bine cunoscute, și Sfântul Teodor Tiron, un alt sfânt războinic, care era, în plus, patronul spiritual al lui Vladimirescu. Dumnezeu, sfinții, și leader-ul alcătuiau astfel ierarhia Binelui, sub deviza: „Trimite-mi ajutorință (cu referință la Sfânta Treime) / Și în brațul tău cel tare / Acum să am și eu parte“[92]. Nimic excepțional până acum: sfinții războinici fuseseră niște prezențe constante pe stindardele prinților „fanarioți“. Armata lui Nicolae Mavrogheni, de exemplu, fusese organizată pe detașamente plasate sub patronajul Sfântului Gheorghe, al Sfântului Dimitrie și al Sfântului Teodor Tiron, fiecare dintre acestea având propriul drapel cu efigia patronului respectiv[93]. Includerea patronului personal într-o adunare de sfinți care venerează Sfânta Treime se înscria deci într-o strategie clasică de reprezentare, trimițându-ne cu gândul la soborul care proteja ctitoria lui Alexandru Moruzi de la Dudești.

Diferența e dată de contextul politic în care Vladimirescu adoptă această strategie de reprezentare, și anume în lipsa vreunui mandat din partea Porții otomane sau a Rusiei, al cărei protectorat asupra Principatelor era deja o realitate. În aceste condiții, el nu

[91] Tudor a fost însoțit de o adevărată armată, aproape 5000 de oameni, după anumite izvoare, cf. A. Oțetea, *op. cit.*, p. 260 și urm. Cea mai mare parte a documentelor disponibile sunt publicate în cele cinci volume din *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821*, București, 1959–1962, din care vol. V grupează sursele narative.

[92] A. Oțetea, *op. cit.*, p. 260; a se vedea și Adriana Gărău, Z. Gărău, *Stindardul cel mare al lui Tudor Vladimirescu – document programatic al revoluției de la 1821*, în MO, XXXIII, 7–9, 1981. Alături de Tudor, care ținea în mână o pâine rotundă, simbol al belșugului, pășea un preot purtând crucea.

[93] D. Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 46.

putea beneficia în nici un fel de legitimitatea tradițională, aceea bazată pe acordul, de multe ori dificil de negociat, dintre puterile suzerană și protectoare. Suzeranul de la care ar fi trebuit să derive autoritatea sa – țarul rus – nu-i acordase nici un însemn în care contemporanii să poată desluși, precum în cazurile de care am pomenit mai sus, „puterea împărătească". Singurele simboluri pe care le avea la dispoziție, și pe care le-a și afișat de altfel, sunt tocmai acelea de care uza de generații autoritatea domnească pe care el o contesta. Or, lipsa de legitimitate terestră nu-i putea permite să pretindă la un statut de intercesor între Dumnezeu și „poporul ales" fără a bulversa radical categoriile de gândire ale societății sau fără a eșua, cum s-a și întâmplat, într-o ambiguitate fără ieșire.

Tudor și-a însușit unele semne exterioare ale puterii – căciula de blană cu fund alb, de exemplu –, dar nu și însemnele oficiale ale acesteia, pentru că nici o autoritate nu era dispusă să-l legitimeze. A lansat proclamații politice cu ocazia zilelor de sărbătoare (la Paște, de exemplu), dar fără a proceda la împlinirea ritualurilor tradiționale pe care aceste momente le impuneau și în care puterea domnească, la care râvnea, juca un rol determinant. A condus de fapt comunitatea fără a putea să o recompună în jurul său, să-i reconfigureze și să-i consacre ierarhiile, așa cum procedau în mod aproape automat domnii legitimi. În fine, ca un detaliu, Tudor nu s-a instalat în casele domnești, ci la Cotroceni, într-o margine a orașului, refuzându-și prin aceasta orice centralitate vizibilă[94].

Cauza fundamentală a ambiguității de care vorbeam, pe lângă contextul politic care impunea prudență, a fost, după opinia noastră, demantelarea simbiozei constitutive dintre puterea „laică" și cea spirituală. Mitropolitul țării, Dionisie Lupu, părăsise capitala iar Tudor nu deținea nici o competență în a numi un altul. În aceste condiții, el era condamnat la o ilegitimitate spirituală care nu putea decât să-i agraveze ilegitimitatea politică: nu există, trebuie să o repetăm, nici o

[94] A se vedea, dintre numeroasele mărturii contemporane, *Jalnica cântare a lui Zilot*, în Zilot Românul (Ștefan Fănuță), *Opere complete*, ediție, studiu introductiv, note și comentarii de M-D. Ciucă, București, 1996, pp. 152–155; vezi și D. Berindei, *op. cit.*, pp. 136 și 160–163.

autoritate în Vechiul Regim care să-și poată susține legitimitatea în afara raportării – directe sau prin interpuși – la Dumnezeu. Or, pentru Tudor această raportare era imposibilă: el nu putea fi uns domn și chiar și atunci când un substitut de încoronare pare să fi avut loc, ceremonia organizată în grabă, chiar înaintea retragerii spre Oltenia, nu ocupă centrul scenei: „în săptămâna cea mare a Paștelor (Săptămâna Luminată) ... *a ieșit Tudor din târg* (sublinierea noastră) în mănăstire în Cotroceni, cu ostașii săi, dându-și titlul de domn poruncitor țării...“[95]. Era în tot cazul prea târziu. Tudor pierduse deja disputa simbolică împotriva puterii tradiționale, chiar dacă aceasta era absentă; ratase de asemenea orice șansă de a o înlocui cu o putere de factură nouă, din lipsa mijloacelor de a pune sistematic în practică principiile pe care le anunțase la începutul revoltei. În momentul când ultimul său pandur părăsea capitala, înfrângerea era deja completă, încă înainte ca eteriștii să-l ucidă la Golești.

Acest eșec, pe care l-am numit „simbolic“, a fost, pe de altă parte, și rezultatul unui proces de „rutinizare a carismei“, pentru a vorbi în termenii lui Weber și Eisenstadt[96]. Pus în situația de a demonstra calitățile sale de *center man*, de motor al sistemului, chemat să asigure materializarea organizării sociale pe care o anunțase prin proclamații, Tudor s-a găsit prins între două ordini simbolice radical opuse fără a fi integrat complet în nici una dintre ele. S-a afirmat ca un contestatar carismatic care știuse să-și atragă la început simpatia și ascultarea mulțimii, dar a făcut-o uzând de simbolurile unei puteri ce nu era a lui. Aclamat și primit ca un eliberator în capitală, el și-a pierdut pas cu pas întregul prestigiu de îndată ce a încercat să-și instituționalizeze puterea. Altfel spus, puterea sa nu a devenit niciodată pe deplin autoritate, dacă înțelegem prin aceasta din urmă „putere recunoscută și acceptată“[97].

---

[95] Cf. I. Corfus, *Cronica meșteșugarului Ioan Dobrescu* ...; D. Berindei, *op. cit.*, p. 163.

[96] Cf. S.N. Eisenstadt, *op. cit.*, p. XXI: „the test of any great charismatic leader lies not only in his ability to create a single event or great movement, but also in his ability to leave a continuous impact on an institutional structure“.

[97] Preluăm aici definițiile propuse de M. Kenny, „Parallel Power Structure in Castille: the Patron-Client Balance“, în J.G. Peristiany (ed.), *Contributions to Mediterrannean Sociology, Mediterrannean Rural Communities, and Social Change*, Paris-The Hague, 1968, pp. 157 și urm.

Partizanii săi așteptau de la el o reorganizare și o repoziționare a centrului în raport cu periferiile societății și, în tot cazul, o schimbare consistentă la nivelul căilor și criteriilor care guvernau accesul la centru, accesul la putere, pentru a fi mai clari. În replică, Vladimirescu s-a dovedit incapabil de a schimba complet structurile existente și încă și mai puțin în stare de a le înlocui cu altele noi. Strategia sa viza manipularea în propriul profit a instituțiilor deja în vigoare, deși se pronunțase deschis contra acestora încă de la început. Această atitudine ezitantă a fost dublată de reprimarea violentă a tentativelor individuale de a schimba prin forță ordinea tradițională, contradicție gravă între discursul și practica revoltei. Autoproclamându-se centru al sistemului, Tudor nu a schimbat criteriile și dinamica ce permiteau accesul la propria sa persoană, de așa manieră că elitele tradiționale și-au păstrat în bună măsură acest privilegiu, chiar dacă ele erau lipsite de o putere reală în noua conjunctură, pe câtă vreme oamenii săi au jucat rolul de elită secundară, chiar marginală.

Prizonier al acestei logici circulare, Vladimirescu a fost în aceeași măsură strivit de o conjunctură internațională dintre cele mai defavorabile, doar că acest lucru nu era deloc vizibil pentru „marele public". Omul obișnuit nu poate face legătura între constrângerile impuse de interesele divergente ale marilor puteri și pașii succesivi ai liderului; el sesizează doar ambiguitatea noii puteri, „incapacitatea sa rituală" într-o societate altfel puternic ritualizată. Nici domn tradițional, nici revoluționar carismatic pe de-a întregul, Tudor nu izbutește să-și convingă supușii de superioritatea de natură pe care o afirmase la intrarea solemnă în capitală. În lipsa mijloacelor concrete de a dota cu sacralitate noua putere pe care o incarna, el riscă să rămână un om ca toți ceilalți, vulnerabil la orice tentativă de contestare.

Sfinții, și îndeosebi ocrotitorul capitalei, Sfântul Dimitrie Basarabov, nu sunt nici ei de partea sa, căci mitropolitul avusese grijă să-i răpească Vladimirescului acest aliat sacru luându-l cu el pe drumul exilului. Noua putere se găsea deci lipsită de cel mai eficace instrument de guvernare: miracolul, iar capitala pierdea ocrotitorul suprem și principalul său reper identitar. Orice intervenție carismatică în ordinea lucrurilor se vădea astfel imposibilă.

Înțelegem acum cu mult mai bine marele succes simbolic de care s-a bucurat puterea restaurată în persoana lui Grigore Dimitrie Ghica, „părintele patriei“, cum îl numea Papazoglu. Intrarea sa „politică“ trebuia să fie – și a și fost – un triumf, „cu alai domnesc, precum este obiceiul, și cu toată frumusețea slavei aceia, ca de un împărat întocmai“, așa cum o arată tuturor, mărturisește Zilot Românul, însemnele primite de la Sultan[98]. Ghica trebuia, în plus, să restaureze ordinea consacrată, vremelnic tulburată de „zavergii“; trebuia, în fine, să reînnoade legăturile constitutive între putere și sacru și să recompună simbioza autorităților îndrituite să asigure siguranța și binele comun. Monarhul și-a luat în posesie capitala în același moment în care sfântul patron și-a reluat în posesie casa: puterea terestră și omul lui Dumnezeu erau astfel din nou împreună. Primul îl conduce și îl reinstalează pe cel din urmă în reședința sa (biserica Mitropoliei); celălalt asigură bazele „harului“ autorității celui dintâi.

O dată în plus, sfântul îi precede principelui: reinstalarea sa, un fel de intrare solemnă în oraș, are loc miercuri 20 septembrie, „în ziua de Sfântul mucenic Efstafie Plachida“. Nu este o sărbătoare crucială în calendarul ortodox, însă comemorarea acestui martir, care se bucura de o venerație specială în spațiul românesc[99], se înscrie într-un context liturgic deosebit de important: sărbătorirea Sfintei Cruci (14 septembrie), care se încheie pe 21 septembrie. Procesiunea de reinstalare trebuia să parcurgă tot orașul, să-i retraseze topografia simbolică, să-i reconsacre punctele centrale. „Alaiul Sfântului Dimitrie“ se formează la „cișmeaua lui Mavrogheni“, „strângând toți arhiereii câți să afla în București, împreună cu sfinția sa părintele Troadis, vechilul de mitropolit, și cu preasfinția sa kir Gherasim, episcopul Buzăului“, care trebuia să conducă procesiunea în lipsa mitropolitului. Ceata clerului, „toată partea

---

[98] Cf. *Jalnica cântare a lui Zilot*, ediția citată, p. 163 ; alaiul este descris de consulul Kreuchely, cf. *Hurmuzaki*, X, pp. 181–183. Ioan Dârzeanu plasează intrarea solemnă a domnuluii pe 27 septembrie, cf. *D.I.R.. Răscoala de la 1821 ...*, V, p. 154.

[99] Cătălina Velculescu, *Legende din pictura murală (Eustatie Plachida; Mihail)*, în vol. său, *Între scriere și oralitate*, București, 1988, pp. 31 și urm.

preoţească şi arhimandriţii de pre la sfintele mănăstiri“, se uneşte cu „halaiul domnesc“ şi pornesc împreună să readucă „cu mare evlavie sfintele moaşte ale cuviosului Dimitrie“ în capitală, „de unde era duse încă până a nu veni turcii în Bucureşti“. Procesiunea avansează lent „pă jos, de la cişmea până la Mitropolie“, unde, „eşind şi însăşi măriia sa înainte în movila mitropolii“, are loc actul public de devoţiune a domnului care, „cu mare evlavie au îmbrăţişat sfântul sicriu şi cu mulţimea norodului împreună slăvind pe Dumnezeu că ne-au izbăvit din cursa care ne prinsese şi din mâinile agarenilor prin rugăciunile cuviosului“. De aici, „cu clopote şi cu litie l-au petrecut, ca pe un păzitor tare al patrii noastre“[100].

Remarcabilul prestigiu de care se bucura sfântul în ochii comunităţii a fost astfel asociat cu începutul unei domnii ce trebuia să aducă pacea şi liniştea unei ţări greu încercate de urmările unei revolte şi ale ocupaţiilor militare străine. Ceremonia trebuia să strângă legăturile dintre sfântul patron şi comunitate, dar şi pe acelea dintre principe şi supuşi, deoarece „solidarităţile organice“ ce-i unesc pe credincioşi şi pe sfântul lor sunt apropriate de către principe, ale cărui prezenţă şi acţiuni le transformă în „solidarităţi organizate“ în jurul persoanei sale. Printre alte prerogative, calitatea sa de prim servitor al sfântului îi conferă carismă şi legitimitate.

Dacă producerea de locuri de memorie perene încetează să mai reprezinte un monopol al domniei, din lipsă de mijloace şi de timp, „inventarea“ de locuri de memorie efemere, vine să salveze, după opinia noastră, însăşi „natura carismatică“ a puterii domneşti. E vorba de fapt de o redefinire a fundamentelor sale liturgice, ce-şi trag acum legitimitatea din acţiunea concretă – administrativă şi rituală – pe care puterea o exercită asupra societăţii. „Ortodoxia normativă“, de care am pomenit, caracterizează o putere atotcuprinzătoare (graţie aparatului administrativ care controlează absolut totul) şi incompletă în acelaşi timp, în măsura în care ea are de menţinut în permanenţă echilibrul dintre legitimitatea divină şi aceea acordată de suzeranul terestru.

---

100 I. Corfus, *Cronica meşteşugarului Ioan Dobrescu* ..., p. 361; I. Dârzeanu, *loc. cit.*, p. 154.

Pe de altă parte, puterea absolută pe care domnul o deținea era dublată de o responsabilitate pe măsură; în lipsa acesteia, societatea se găsea fără putință de inițiativă[101]. Dacă o competență politică putea fi dobândită, la nevoie chiar prin forță, așa cum a fost cazul lui Vladimirescu, competența rituală deriva din însăși condiția superioară a puterii ca fiind „dată de la Dumnezeu“ prin bunăvoința Sultanului. Ea trebuia consacrată de Dumnezeu prin oamenii Săi și mai ales probată în fiecare prilej în care Împăratul ceresc își punea la încercare poporul.

În acest context are loc restrângerea drastică a ariei de acțiune rituală a domniei care, presată de contextul politic defavorabil, se „închide“ practic în capitală. Replierea necondiționată asupra centrului politic și simbolic al țării nu putea decât să-i crească acestuia „valoarea simbolică“, până la a face din el un loc de a cărui posesie atârnă în mod determinant însăși existența puterii. Acele „ritualuri vitale pentru existența comunității“ de care vorbea Shils nu puteau avea loc *decât* aici și nu puteau fi săvârșite *decât* de domn. Această situație ilustrează foarte clar consubstanțialitatea celor două elemente puse în ecuație de Geertz: centrală prin definiție, puterea sfârșește prin a fi obligată să-și păstreze această caracteristică cu orice preț; e obligată de însuși caracterul ei absolut, căci orice separare de centru i se poate dovedi fatală. În mod paradoxal poate, controlul complet pe care puterea îl exercită asupra centrului țării e dublat de dominația la fel de puternică pe care acest „punct esențial“ o exercită asupra puterii însăși. În fapt, nici unul dintre cele două elemente nu poate eluda constrângerile impuse de celălalt decât cu riscul de a renunța la calitățile sale constitutive. Într-o țară unicentrică, orice excentricitate se plătește scump.

---

[101] Aici rezidă de altfel caracteristica esențială a raporturilor de putere din Vechiul Regim, în măsura în care responsabilității absolute a monarhului îi corespunde o lipsă completă de responsabilitate a supușilor, cf. R. Kosselleck, *Le règne de la critique*, traducere de H. Hildebrandt, Paris, Minuit, 1975, pp. 16–17 (ediția germană, *Kritik und Krise*, Karl Albert Verlag, 1959).

Mihai-Răzvan UNGUREANU

Ceremoniile domnești din vremea lui Mihail Sturdza. Sărbătorile instalării la putere (1834)*

Ideea alcătuirii acestui studiu a venit în urma observării unui fapt aparent minor sau – mai bine zis – până acum privit cu indiferență de către istorici: anul 1834 este „sincopat“ de un număr impresionant de ceremonii cu ilustră participare, pornite de la pretexte politice, dar cu scop bine definit. Domnia este principala beneficiară a acestor spectacole publice, care nu aveau alt rol decât de a construi, la început de *„eră nouă și glorioasă“*, cum o considera Asachi, o imagine publică durabilă și convenabilă a lui Mihail Sturdza. În postura de domn regulamentar, de susținător și garant al eficacității funcționale a noului regim, Mihail Sturdza era interesat să creeze posibilitatea de a fi identificat simbolic cu *establishment*-ul, justificându-și astfel prezența (disputată) și acțiunile politice.

Definirea recurentă a *patriei*, a *istoriei*, a prezentului însuși prin intermediul persoanei reprezentative din stat constituie unul dintre obiectivele propagandei politice de oriunde și din orice perioadă. Alocarea unor asemenea concepte care, în ciuda caracterului abstract, au reprezentare precisă, mitică la nivelul mentalului colectiv, unei figuri de prim rang se realizează grație punerii în scenă a ritualurilor puterii. Când puterea politică personală devine sinonimă, prin ritualizarea ei repetată, cu statul, cu structurile sale ierarhice-administrative, invariabil va încerca să confiște și memoria publică, reorientând-o către o nouă înțelegere și explicare a trecutului, care să sprijine

* Textul integral se găsește în AG, II (VII), 1995, nr. 3–4, pp. 299–330, sub titlul *Câteva note privitoare la ritualul ceremoniilor domnești din vremea lui Mihail Sturdza. Sărbătorile instalării la putere (1834).*

argumentat transformările contemporane. În același timp, va tinde să producă și, apoi, prin propagandă abilă, să reproducă definiții restrânse ale *patriei*, ale *poporului*, legate indisolubil de persoana cea mai importantă din stat[1].

1834 este anul în care Mihail Sturdza, după îndelungi eforturi, capătă domnia Moldovei. Și-a dorit enorm să fie principe, răzbunând o soartă pe care o considera, destul de nedrept, vitregă[2]. Pentru a demonstra și convinge că este omul potrivit să conducă în condițiile unei schimbări de regim politic, va pune în funcțiune un mecanism propagandistic care va începe să activeze încă din primele luni ale venirii la tron. Exhibând formele puterii și capacitatea de a le manevra prin ceremonii numeroase, adunând mulțimi și coborând în mijlocul lor, vorbindu-le și făcându-le să creadă că exercițiul puterii este colectiv, Mihail Sturdza a reușit ca, în numai jumătate de an, să fie acceptat de majoritatea membrilor corpului politic. Directă sau discretă, acțiunea propagandistică, condusă inteligent, va transforma curând admirația în adulare. Evident, anul 1834 reprezintă momentul primei încercări sistematice de construire a imaginii publice a domniei, semnul limpede al unei modernități, care nu se consumă exclusiv în experimente economice sau administrative după model occidental.

Subiectul se pretează foarte bine și la un tratament descriptiv – cel mai lesnicios, de vreme ce documentele sunt în mare parte cunoscute. Simpla enumerare a ceremoniilor, însă, ne privează de interpretare și, deci, de evidențierea „algoritmului“

---

[1] Formele simbolice consacrate (ritualuri, mituri, ceremonii etc.) reprezintă, și în accepția autorului, moduri de organizare a caracteristicilor intelectuale, emoționale ale membrilor unui grup, ai unei comunități sau ale cetățenilor unui stat. Ele confirmă valorile de sistem (politic, economic, social, cultural, moral), normele sociale și morale (de comportament public și privat) și legitimează ordinea de drept instituită. Ceremoniile creează și întrețin roluri sociale.

[2] Când, la trecerea prin Moldova spre Constantinopol a lui Mehmed pașa, ambasadorul turc la St. Petersburg (februarie 1834), s-a iscat zvonul că nu mai este considerat drept un candidat serios pentru ocuparea tronului, a căzut la pat: „*...a tellement chagriné Michel Sturdza, qu'il en est devenu malade*“ (Hurmuzaki, *Documente...*, XXI, București, 1940, doc. CDXLVI, p. 534; Wallenburg către Metternich, 10.03.1834).

ritual. Din acest motiv vom încerca să reproducem caracteristicile semnificative ale mediului social și politic în care propaganda prin intermediului ceremoniilor a avut succes. Organizarea lor a implicat aceiași oameni care, mai târziu, vor putea fi regăsiți în apropierea domnului și-i vor sprijini inițiativele în intervalul de timp cât s-a aflat în fruntea principatului.

*

Cel însărcinat, la 27 mai 1834, să se ocupe de serbările venirii în țară și ale instalării lui Mihail Sturdza pe tron a fost aga Gheorghe Asachi, om al casei viitorului domn și cunoscut lui încă din primul deceniu al secolului. Elena Tauber, devenită apoi soția lui Asachi, fusese guvernanta copiilor lui Mihail Sturdza, în perioada când el, împreună cu familia lui se găsea la Viena. Petru Asachi, fratele lui Gheorghe Asachi, a urcat repede scara onorurilor, ajungând aghiotant domnesc și ocupând apoi posturi de răspundere în aparatul admnistrativ. Ca urmare, Sfatul Cârmuitor, reprezentat de marele postelnic secretar de stat Nicolae Suțu, considerase numirea lui Asachi ca fiind oportună politic[3]. Agăi îi revenea *„gheneralnica inspecție pentru împlinirea acestor dispoziții“* – referitoare la primirea lui Mihail Sturdza – *„și împodobirea lor după rânduiala cerșută în drumul Înălțimii Sale până la Iași, precum și în capitalie“*. Responsabilul cu aranjarea ceremoniilor primirii și-a dat silința ca serbarea, cu adevărat populară, să devină enormă până la sațietate. Fără să fi dovedit veleități de maestru de ceremonii în vremea lui Ioniță Sandu Sturdza – om sobru și conștient de efemeritatea condiției sale politice – Asachi a dovedit, cu acest prilej, surprinzătoare calități organizatorice. Între altele, strădaniile îl arată încă o dată ca fiind o persoană cu deplină cunoștiință a intereselor proprii. Va prelua, cum era și normal, rolul principal în comisia înființată special pentru pregătirea sărbătorilor, din care mai făceau parte hatmanul Toderașcu Balș, șeful Miliției pământene, vornicul Balș, Vasile Beldiman și Alecu Cantacuzico.

[3] Th. Condrescu, *Uricariul...*, VIII, Iași, 1886, p. 179.

Numirea lor nu este deloc întâmplătoare și, chiar dacă nu există documente care să probeze, par să fi fost selectați cu atenție[4]. Baronul de Bois-le-Comte, sosit la Iași la jumătatea lui mai 1834 după ce petrecuse un timp în preajma lui Alexandru Ghica, la București, și-a exersat nervul critic ațintindu-și privirea asupra boierilor de lângă Mihail Sturdza, unii dintre ei foști membri ai comisiei. Hatmanul Toderașcu Balș, de pildă, este un spirit „*purement militaire*“[5]. Asachi, catalogat cu maliție nedisimulată „*le savant d'Iassy*“, este remarcat pentru enciclopedismul său, dar și pentru numărul mare de funcții acoperite în administrație, care îl leagă strâns de protipendadă. Iar baronul nu uită să adauge că, fiind „*un spirit interesat și un amic al intrigii, poate să confere, în funcție de împrejurări, importanță relațiilor sale*“[6].

Comisia, alcătuită din clienții politici ai lui Mihail Sturdza, trebuia, de fapt, să asigure inițierea și continuarea procesului de construire a imaginii publice menite să-l reprezinte pe noul domn.

---

[4] Toți, alături de Mihail Sturdza însuși (care era, pe atunci, mare vornic), au făcut parte din gruparea opozitionistă boierească din vremea lui Ioniță Sandu Sturdza. Numele lor figurează în celebra *Liste des Boyards persécutés par le Prince de Moldavie* (Hurmuzachi, *op. cit.*, supl. I_4, București, 1891, doc. XXV, p. 37; Mihail Sturdza către Severini, martie 1824).

[5] Hurmuzaki, *op. cit.*, XVII, București, 1913, doc. DXIX, p. 399; memoriul lui Bois-le-Comte, 18.05.1834. Este legat de Sturdza și pentru că îl consideră apărătorul necondiționat și fidel al privilegiilor sale: „*<il> a anciennement payé sa charge au général Kisseleff, fait tous ses efforts pour la conserver, quoiqu'on assure qu'elle sera aussi bientôt mise à l'enchère*“ (*ibidem*, doc. DLXXXVII, p. 533; Cochelet către de Broglio, 23.10.1835). Félix Colson îl vede ca devotat domnului, mândru de trecerea pe care o avea, deși, ca hatman, îi lipseau cunoștințele elementare de artă militară. Ar fi fost menținut în post de Kisselef, în ciuda aversiunii lui Sturdza, numai pentru fidelitatea sa față de Rusia (F. Colson, *De l'état présent et de l'avenir des Principautés de Moldavie et de la Valachie*, Paris, 1839, pp. 19, 21). Pentru Radu Rosetti, boierul era „*un bărbat mărginit la minte și vanitos, dar cinstit și neprevaricator*“ (R. Rosetti, *Amintiri din copilărie*, București, 1925, p. 65). Nicolae Suțu și-l amintește ca „*homme nul, vain, dépourvu de tout mérite, ne sachant ni écrire, ni parler dans aucune langue, n'ayant pas d'opinion à soi, entêté dans celles qu'un mobile quelconque lui faisait adopter, adulateur du pouvoir*“; „*...il plaçait sa dignité à mettre en relief ses épaulettes et à faire sonner ses éperons*“ (*Mémoires du Prince Nicolas Soutzo, grand-logothète de Moldavie; 1798–1871*, ed. Panoïoti Rizos, Vienne, 1899, p. 100).

[6] Hurmuzaki, *op. cit.*, doc. DXIX, p. 400.

Faptul că membrii săi – „*des hommes qui paraissent déstinés à exercer de l'influence personneelle*" – se regăsesc în anii următori între sfetnicii de credință ai lui Sturdza dovedește că, dincolo de vechile afinități politice anterioare lui 1834, camarila puterii era deja formată[7]. Detaliul, alături de asigurarea unei poziții personale de influență în sferele înalte ale administrației, motivează suficient efortul comisiei în organizarea serbărilor[8].

1. Intrarea în țară, pe la Galați, la 13 iulie 1834 (miercuri dimineață) fusese triumfală. Vestea învestirii lui Mihail Sturdza ca domn al Moldovei călătorise mai repede decât vasul care readucea perechea princiară acasă. Înainte de a coborâ de pe punte (10 iulie 1834), prințul primi portretul sultanului, bătut în briliante „*avec la permission de le porter au cou*", „*pour témoigner son estime distinguée*" – cum ne asigură relatarea trimisă de Gh. Asachi de la Galați și publicată imediat în „*Albina Românească*"[9]. Orașul de la Dunăre este vizitat abia după ce

---

[7] Este și ceea ce îi vor reproșa întotdeauna boierii potrivnici lui Mihail Sturdza și, probabil, cauza principală a izbucnirii conflictului dintre domn și o parte a marilor boieri din cadrul Adunării Obștești. Memoriul acestora din urmă adresat țarului nu lasă nici o îndoială asupra impresiei generale pe care o făcea camarila în public: „*Aveuglé par ses passions, il s'est entouré de quelques gens sans principes comme les Nicolas, Loupo Balch, les frères Asachi et à peine sorti de l'autel où il venait de jurer le mantient du Réglement, il ne songea qu'aux moyens de le détruire*" (Hurmuzaki, *op. cit.*, doc. DLXXXIX, p. 547; memoriul boierilor moldoveni către țar, 9/21.11.1835). „*L'appareil dont il s'entourait subitement, leur* (boierilor – *n.n.*) *paraîtrait plus ridicule qu'imposant*" – susține Duclos – îndeosebi datorită greșelilor „*dans lesquelles l'enfonçaient davantage les flatteries de ses courtisans*" (*ibidem*, doc. DCLIV, p. 657; Duclos către Molé, 09.12.1838). Interesantă este, însă, evoluția prieteniilor politice de-a lungul domniei lui Mihail Sturdza. Dacă familia Asachi a rămas credincioasă principelui, Nicolae Canta și Lupu Balș au devenit, după câțiva ani, inamicii săi înverșunați.

[8] „*On fait des grands préparatifs pour la réception du nouveau hospodar qui, à en juger d'après le bon sens et le goûts simples qu'on lui connaît, désapprouvera bon nombre des cérémonies prétentieuses et ridicules, par lesquels de maladroits conseillers voudraient donner un éclat extraordinaire, disent-ils, à son entrée au pouvoir*" (Hurmuzaki, *op. cit.*, XVII, doc. DXXII, p. 404; Mimaut către Rigny, 14.06.1834. Agentul consular francez apreciase corect intenția comisiei, dar nu distingea planul principelui – care nu a refuzat glorificarea – în activitățile grupului ce pregătea festivitățile.

[9] „Albina Românească", 61/12.07.1834. Într-o scrisoare trimisă la începutul lui iunie 1834 (02.06.1834), generalul Pavel Kisseleff îl

trec cele trei zile de carantină (de frica ciumei care bântuia la Constantinopol), timp în care Sturdza a adăstat la Ţiglina.

Lui Mihail Sturdza i-a ieşit, mai întâi, în cale un cortegiu deschis de episcopul de Roman, Meletie, de ministrul Dreptăţii, de hatmanul Miliţiei Moldovei[10] şi dregătorii ţinutali însemnaţi (câte doi pentru fiecare ţinut). Prima slujbă cu participarea noului domn – un *Te Deum* – s-a ţinut la biserica Sf. Ioan. Interiorul lăcaşului era supraaglomerat; Manolache Drăghici adaugă şi că *„era plin de nu mai avea loc nici preuţii pentru ţeremonie a se aşeza“*[11]. În sunetele clopotelor, la încheierea liturghiei, Mihail Sturdza s-a îndreptat spre casele beizadelei Dimitrie Moruzi, care îi fuseseră puse la dispoziţie pentru găzduire. A doua zi, prinţul a primit delegaţiile deputaţilor ţinutali, breslelelor neguţătoreşti, ale boierilor localnici, precum şi membri ai corpului diplomatic. Tot atunci l-a întâmpinat şi pe trimisul generalului Mircovici, vice-preşedintele celor două Divanuri, care sosise în goana calului pentru a-l felicita şi a-i remite, în mod formal, autoritatea deplină asupra Principatului

---

încunoştiinţa pe Mihail Sturdza că ţarul Nicolae I i-a conferit ordinul Sfânta Ana, împodobit cu coroana imperială. În aceeaşi misivă, fostul preşedinte al Divanurilor Moldovei şi Valahiei îl încurajează pe viitorul domn cu următoarele cuvinte : *„Rendez-vous heureux* [pe moldoveni – *n.n.*], *mon Prince, et vous le serez vous même!“* (Hurmuzaki, *op. cit.*, supl. I_4, doc. LXXV, pp. 102–103). Cu prilejul ceremoniei de învestitură de la Constantinopol (19/31 mai 1834), Mihail Sturdza şi Alexandru Ghica primiseră din partea sultanului *„ein mit Edelsteinen sehr reich besetzten Kevani (Ehrenkleid) als Zeiche der Investitur des respektiven Provinzen“*, *„beide Fürsten mit einem goldenen, ebenfalls mit Edelsteinen sehr reich geschmückten Säbel beschenkt wurde“*, ca şi *„die große Dekoration des Osmanischen Ordens Nischani Istihar in Diamanten“* (Hurmuzaki, *op. cit.*, XXI, doc. CDLXXI, p. 557; Wallenburg către Metternich, 13.06.1834). Despre darurile sultanului, *v.* şi Alex. A. C. Sturdza, *op. cit.*, p. 401. Mărturiile din epocă le certifică prezenţa ori de câte ori Mihail Sturdza participa la vreo festivitate.

[10] Şi logofătul Lupu Balş, şi hatmanul Toderaşcu Balş erau veniţi de câteva zile pentru a stinge, prin prezenţa lor şi prin pregătirile pe care le supravegheau, zvonul potrivit căruia Mihail Sturdza fusese chemat la Constantinopol pentru a fi surghiunit, nu pentru învestitură. În Galaţi, starea de surescitare a mulţimii atinsese paroxismul (Hurmuzaki, *op. cit.*, supl. I_6, Bucureşti, 1895, doc. CLVII, p. 299; Comisia pentru înfrumuseţarea oraşului Galaţi către Mihail Sturdza, februarie 1841).

[11] Manolache Drăghici, *Istoria Moldovei pe timp de 500 ani*, II, Iaşi, 1857, p. 195.

Moldovei[12]. Cu toții au acceptat, apoi, invitația de a se alătura augustei familii la prânz și cină. Masa a fost așezată pentru 150 de persoane și i-a urmat un bal. Între timp, conform dispozițiilor comisiei de organizare, orașul a fost împodobit cu felinare colorate. A treia zi, prințul a dispus să-i fie prezentați jăluitorii care aveau nevoie de sprijinul imediat al domniei și a pornit pe drumul către Iași[13].

La ceremonii asista și Th. Codrescu, pe atunci școlar silitor și premiant la clasele ținute de Toma Giușcă. Autorul *Uricariului*... avea 15 ani (era născut la 1 aprilie 1819) și profitase de prezența vărului său, Carp Gălescu, la Galați, unde funcționa ca polițmaistru. Pe Codrescu îl aleg ministrul Lupu Balș și referendarul școalelor, Gheorghe Asachi, să înmâneze lui Mihail Sturdza felicitările venite din partea gălățenilor. După ce elevul Codrescu a remis domnului hârtia cu semnăturile notabililor urbei, corul școlar, care străjuia traseul familiei princiare a început să intoneze o compoziție a lui Giușcă: „Azi Moldova se renaște, azi slava ei strălucește“[14].

Sosirea domnului trebuie să fi prilejuit adunarea, pe cheiul portului, a celor mai importante personaje politice ale vremii. Agentul diplomatic german de la Iași, C.A. Kuch, îi descrie cu sarcasm: „*Impiegații înalți ai statului, care în timpul acesta* [cât a stat Sturdza la Constantinopol – *n.n.*] *își răseseră toți bărbile lor ce le purtaseră după moda turcească, își*

---

[12] Hurmuzaki, *op. cit.*, XVII, doc. DXXVIII, p. 409; Duclos către Rigny, 31.08.1834.

[13] *Ibidem*, p. 196. În timpul șederii în carantină la Galați, Mihail Sturdza reînnoadă contactele cu susținătorii săi politici. Primele scrisori sunt adresate generalului Kisseleff de care îl lega o adevărată prietenie, la 7 iulie 1834, și generalul Minciaki (trei zile mai târziu), pentru a pregăti preluarea puterii (Alex. A. C. Sturdza, *op. cit.*, doc. 25, pp. 221–322 și doc. 26, pp. 322–323). Ca semn de bunăvoință și amiciție Kisseleff îi expediază în schimb portretul său (Hurmuzaki, *op. cit.*, supl. I_4, doc. LXXIX, p. 108, din 29.08.1834). Ceremoniile primirii sunt descrise succint și în raportul austriac Wallenburg către Metternich, din 25 iulie 1834 (Hurmuzaki, *op. cit.*, XXI, doc. CDLXXVII, p. 560). Pentru preluarea puterii în Moldova *v.* ofisul generalului Mircovici (1376/08.07.1834) și ofisul principelui Mihail Sturdza, dat în Galați și adresat Sfatului Administrativ (2/09.07.1834), în: Ban Dimitrie Hasnaș (ed.), *Adunarea de ofisuri și deslegări în ramul giudecătoresc (1834–1844)*, Iași, 1844, pp. 1–2.

[14] Th. Codrescu, *op. cit.*, VII, Iași, 1886, p. 203, (nota).

schimbaseră calpacele lor de pielicică de oaie prin pălării în trei colțuri și lepădaseră portul lor oriental pentru a se îmbrăca în uniforme strâmte și bogat cusute cu fir, îi ieșiseră înainte până la Galați“[15]. Chiar dacă purtarea boierilor este prezentată în tușe îngroșate, un lucru este clar: Mihail Sturdza își crease deja aura de reformator, de principe garant al modernizării, ale cărui acțiuni urmau să se confunde cu efectele instituționale ale Regulamentului Organic. Pe de altă parte, fiind un *homo novus*, era de așteptat că va selecta, pentru a include și implica în deciziile politice, oameni pe potrivă, dispuși să susțină planurile domniei. Schimbarea hainelor, tăierea bărbilor – prefaceri aparente, simbolice, nu neapărat exemplare pentru opiniile proprii – subliniază nu dispoziția clasei politice de a sprijini modernizarea, ci slaba înțelegere a calității transformărilor survenite în structura statului, întruchipate de Sturdza însuși.

[15] C.A. Kuch, *Moldauisch-Walachische Zustände in den Jahren 1828 bis 1843*, Leipzing, 1844, apud traducerea făcută de Alex. A.C. Cuza în *CvL*, XXV, 2, 01.05. 1891, p. 140. Kuch asistase, pesemne, și la primirea făcută la Iași, în februarie-martie 1834, lui Mehmed pașa, ambasadorul turc la St. Petersburg, aflat în drum spre Constantinopol. Și atunci, ca și acum, la venirea lui Sturdza, boierii și-au schimbat înfățișarea pentru a întări impresia vizitatorului că reprezentanții clasei politice sunt fideli puterii, oricare ar fi conținutul ei: «*Ceux des Boyards qui avaient conservé jusqu'ici le costume turc, se glorifiaient de cette circonstance, lors des visites qu'ils firent au Pacha; ils allèrent même à cette occasion jusqu'à prendre le turban, aboli depuis longtemps à Constantinople, et à se dépouiller des décorations qui leur avaient été accordées par la Cour de Russie, ce qui a été vu de très mauvais œil de la part des autorités russes ici et leur attira même l'observation judicieuse d'Ahmed Pacha, qu'ils avaient mal fait de cacher des marques de distinctions conférées par une Cour amie de la Porte, tandis qu'il se faisait lui-même un honneur de porter la décoration, qui lui avait été accordée par l'Empereur Nicolas*“ (Hurmuzaki, *op. cit.*, XXI, doc. CDXLVII, p. 535; Wallenburg către Metternich, 14.08.1834) La câțiva ani după preluarea puterii de către Mihail Sturdza, cele mai neașteptate semne vestimentare descriau atitudinea politică a purtătorilor. Căciulile din piele de oaie deveniseră, bunăoară marca exterioară a „protocroniștilor“ vremii, sensibili la ascendențe sonore în istoria clasică europeană, pentru care portul căciulii, asociat costumului european, reconstituia și afirma simbolic originea dacică a românilor. Ca să înăbușe o modă „cu subpretext“, Mihail Sturdza a dispus ca toți condamnații la muncă silnică să primească și să expună căciuli asemănătoare (*Mémoires du Prince Nicolas Soutzo*..., p. 118)

2. Sursa care oferă cele mai multe detalii referitoare la suita ceremoniilor desfăşurate la Iaşi este „Albina românească" – fapt lesne explicat prin poziţia ocupată de Asachi în conducerea periodicului şi în comisia de organizare a serbărilor. Manolache Drăghici preferă să fie concis şi, pe cât posibil, mai neutru. Totuşi, nu se înfrânează să descrie primirea lui Mihail Sturdza în termeni ditirambici: *„Sosind deci Mihail voievod Sturdza în Iaşi, s-au priimit cu mare entuziasm de toţi boierii. Patru porţi de triumf se redicară de la bariera Docolinei până la Palat, împodobite cu cele mai frumoase alegorii simbolice şi învăscute de flori şi verdeaţă, unde sta, aşteptându-l la fieştecare, deputaţii breslelor şi naţiilor streine, a neguţitorilor şi a boierilor; cu cununi şi felicitaţile patriotice*". *„La toate răspântiile oraşului, pe unde trecea alaiul, suna muzicele imne naţionale*", pentru ca, la poarta Palatului Domnesc, 12 fete de boieri să-l întâmpine cu ghirlande de flori. Acolo, dinaintea intrării în curte, s-a cântat – scrie ultimul cronicar moldovean – *„imnul naţional*"[16].

În drumul său spre Iaşi, Sturdza a primit omagiile boierilor mai însemnaţi din fiecare ţinut pe care-l traversa convoiul princiar. „Albina românească" adaugă că *„deşi Măria Sa au dorit a nu întâmpina asemine înfăţoşare, cu toate acestea, trecerea Sa prin toate locurile sămăna cu o serbare nepregătită şi închipuită numai din respectul şi dragostea moldovenilor către a lor Domn dorit* (s.n.)"[17]. Numai această ultimă frază este suficientă pentru a preciza dimensiunile şi premeditarea mizanscenei. Gh. Sion, pe atunci de 12 ani, l-a însoţit pe tatăl său pentru a-l primi pe Sturdza în drumul mare al Vasluiului. Împreună cu *„12 flăcăi călări, îmbrăcaţi în haine de sărbătoare, cu panglici şi cu flori la pălării*", au aşteptat sosirea principelui la staţia de poştă. Cum va fi obiceiul şi la Iaşi, notabilii (*„o mulţime de boieri şi boiernaşi*", fiecare cu câte o ceată de călăreţi) se îngrijiseră de ridicarea *„unui umbrar mare şi a unui arc de triumf*". Heraldul – *„un lipcan într-o căruţă mică de poştă*" – pregătea schimbarea cailor şi dulceţurile popasului. Cortegiul era deschis de trăsura ispravnicului de Vaslui, însoţit

---

[16] Manolache Drăghici, *op. cit.*, pp. 196–197.
[17] „Albina românească", 63/19.07.1834.

de un ofițer; o urma *„o carâtă mare cu geamuri"*, din care *„se coborî Vodă, care avea barbă roșie și purta uniformă cu epolete mari, fes pe cap și sabie"*. Prințesa nu a coborât. Sturdza a intrat în vorbă cu nobilii, a primit petiții și a gustat din dulceață. Între timp, Sion, împins de tatăl său, a oferit un buchet de flori doamnei, făcându-i plăcuta surpriză de a i se adresa în grecește. *„Trăsura a plecat în goana cailor, escortată de flăcăii călăreți până la jumătatea poștei"*[18].

Duminică, 15 iulie, la ora 10 și jumătate, trei salve au anunțat sosirea cortegiului domnesc la bariera Galatei, unde comisia aranjase montarea unui arc de triumf *„din frunzari, împodobit cu țifra Măriei Sale cu coroană"*. Spătarul Vasile Beldiman adresează salutul de bun sosit și prezintă lui Mihail Sturdza un *„act de urare iscălit de lăcuitorii de căpetenie ai Capitalei"*. Îi urmează reprezentanții breslelor, care îl invită pe domn să primească pâine cu sare. Colonelul Iordache Costache Boldur-Lățescu și vel aga vornic Catargiu dau raportul, după care domnul mulțumește pentru primire și răspunde urărilor, referindu-se la Iași, *„politia în care s-a născut"*. Prima etapă a ceremoniei se încheie cu discursul princiar; fără însoțitori, domnul pleacă direct la mănăstirea Frumoasa, pentru a se reculege la mormântul tatălui său.

La amiază, în sunetul clopotelor și al salvelor de tunuri, Mihail Sturdza intră în Iași. Alaiul era alcătuit din *„dregătorii deosebitelor ramuri ale administrației, cu ai lor slujitori, și aprozi cu ale lor steaguri"*, un pluton de cavalerie, în fruntea căruia se afla comandantul (colonelul Lățescu) și statul major, pajii, dimpreună cu dregătorii Curții, careta domnească, înconjurată de hatman și de adjutanții prințului, și suita augustei perechi. Un pluton de cavalerie încheia coloana.

Al doilea arc de triumf pe sub care urma să treacă Vodă fusese ridicat de comunitatea evreiască la Podul Roș (*„rue du Pont-Rouge"*, în traducerea franceză a relatării), *„unde ai lor rabini, în veșminte de paradă, ținând supt un baldachin Tablile lui Moisi, au înfățoșat Măriei Sale rostirea supunerii și a dorinței lor"*. Al treilea arc de triumf, înălțat *„în stil gotic și*

[18] Gh. Sion, *Din copilărie*, în *Suvenire contimporane*, București, 1915, pp. 319–320.

în asemănarea bisericii de Trei Sfinți [Trei Ierarhi – *n.n.*]", de-a curmezișul străzii și în apropierea celuilalt, era *„înfrumusețat de atributurile științelor, purtând pe ale sale patru turnușoare atâte steagurele, iar la mijloc se înălța bandiera națională*". Construcția purta și o inscripție, al cărei text latinesc suna astfel: *„Regnanti Principi Michaeli Sturdza Voievodae, fundatori culturae patriae, musae memores*" (inscripția avea și traducerea românească). De o parte și de alta a arcului de triumf se găseau profesorii și elevii Gimnaziului de la Trei Ierarhi.

Aici se și oprește cortegiul princiar. Venise rândul lui Gheorghe Asachi, care citește un discurs axat pe rolul avut de Mihail Sturdza ca epitrop al școlilor publice din Moldova. Între exemplele de eminență didactică, pe care le convoacă în sprijinul afirmațiilor sale, Asachi pomenește și de Platon, care ar fi susținut – în varianta apocrifă a referendarului școlilor din Moldova – că toate popoarele vor fi fericite când vor fi guvernate de filosofi sau când principii vor fi filosofi. Flatat, Mihail Sturdza îi răspunde amintind, la rândul său, nume celebre.

Pe drumul către catedrala Mitropoliei, cortegiul abia mai putea înainta printre privitorii pe drept cuvânt *„entuziaști*"[19]. La *Te Deum* participă, alături de mitropolitul Veniamin Costachi, episcopii de Roman și de Huși. Parcursul alaiului se termină la Palatul Domnesc[20] după trecerea pe Ulița Mare, la

[19] Nu este o licență propagandistică. J. A. Vaillant confirmă fastuoasa primire a principelui: *„L'arrivée des hospodars dans leurs capitales est saluée par des acclamations de joie et des vivat d'espérances. Les habitants de Iassi et de Bucuresci courent au-devat d'eux à plus d'une lieue de la ville, et les mécontents ne tardent pas à faire leur soumission*". (*La Roumanie ou histoire, langue, littérature, orthographie, statistique des peuples de la langue d'or: Ardaliens, Vallaques et Moldaves*, Paris, 1844, p. 368). Iar Manolache Drăghici adaugă: *„Toată miliția era în mișcare, mulțime de târgoveți călări, slujitorii tuturor instanțiilor, stabul major în mijlocul căruia vinea careta domnească, iar la toate răspântiile orașului, pe unde trecea alaiul, suna muzicile imne naționale* [...]" (Manolache Drăghici, *op. cit.*, pp. 196–197.

[20] *„Mihail Sturdza locuiește în casa lui particulară, căci și aici Curtea arsese. Aspectul palatului improvizat este milităresc*", apud N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, ed. II, vol. III, București, 1929, p. 216, care

intrarea căruia fusese ridicat al patrulea arc de triumf. Accesul în curte era vegheat de o tribună *„plină de dame și de persoane însemnate"*. Douăsprezece fete de boieri, îmbrăcate în alb, încununate cu flori și încinse cu eșarfe în culori naționale, îl așteptau pe domn la poartă. Văzându-le, Mihail Sturdza coboară din caleașcă *„prin ploaia de flori zvârlite de damele din trăsuri ce acoperea meideanul vizavi cu palatul"*[21], pentru ca, în momentele următoare, fetele să înceapă a-i presăra – evident, cu flori – drumul spre intrarea în clădire. Eufrosina Asachi, care trebuie să fi avut sub cinci ani, recită o urare în versuri, după care toate fetele intonează un *„imn național"*, compus de Asachi special pentru acea ocazie. O companie de infanterie din Miliția pământeană dă onorul și strigă *„Vivat domnul nostru!"*. Trecerea în revistă a gărzii de onoare, raportul hatmanului și înaintările în rang ale unor ofițeri preced ceremonia din Sala Tronului.

Discursul principelui are un conținut previzibil. Mai întâi, este prezentată hotărârea Porții de a repune în drepturi un domn pământean, care s-a angajat *„să păzească noile orânduieli"* și *„să pună hotar nenorocirilor noastre"*. Mihail Sturdza cheamă clasa politică la unirea intereselor pe fondul aplicării și respectării prevederilor regulamentare, cu sprijinul activ al domniei, al cărei obiect de activitate, între altele, este de *„înaintarea obșteștei fericiri, precum și prețuirea meritului personal, a râvnei în slujbe, a unei în curățănie afierosiri, pe care ne vom socoti fericiți de a le îmbărbăta și a le răsplăti"*.

---

reproduce impresiile prințului Anatol Demidov, expuse în *Voyage dans la Russie meridionale et la Crimée par la Hongrie, la Valachie et la Moldavie*, Paris, 1840. Mihail Sturdza, susține o călătoare din Austria (Mme A. von Karlowitz) la 1846, *„stă într-o casă pe care un agent de schimb din Paris ar găsi-o nevrednică de dânsul"* (N. Iorga, *op. cit.*, p. 263). Mihail Sturdza, raportează agentul diplomatic francez Duclos, continuă să stea în casa tatălui său, Grigore Sturdza, pe care, deși o aranjase, abia îi cuprinde pe el și pe prințesă. Curtea Domnească arsese la 1827 și încă nu intrase în reparație. Principele întreține o curte modestă: *„plutôt il n'y a pas de Cour"* (Hurmuzaki, *op. cit.*, XVII, doc. DXXVIII, p. 410; Duclos către Rigny, 31.08.1834). Sau, cum susține Alex. A. C. Sturdza, *„il aimait les beaux équipages, une maison grandement tenue, les chevaux, les chiens et certain apparat, sans luxe et sans ostentation"* (Alex. A. C. Sturdza, *op. cit.*, p. 38).

[21] Manolache Drăghici, *loc. cit.*

Domnul promite că dreptate se va face întotdeauna, câtă vreme este la putere, și că spiritul legilor va fi păzit fără preget: *„această pildă din partea noastră va însemna calea pe care aveți a urma!"*. Nerespectarea lor, ca și disprețul față de principiile noi politice, se va pedepsi aspru, „dând legilor puterea cea lucrătoare". *„Noua așezare politică"* urmează să devină cunoscută în lume prin *„întregul unei familii ocârmuitoare de prințipii mântuitoare"*, sprijinită pe umerii pământenilor și ajutată de divinitate. Iar domnul încheie cu o propoziție sacramentală, frecvent reluată de admiratori și folosită abil în construirea imaginii publice a lui Mihail Sturdza: *„că a noastră călătorie pre pământ s-au făcut epoha fericirei patrii noastre!"*. Începând cu zilele următoare și până la finele domniei sale, numele principelui va fi asimilat *„epohei fericirii"*, ajungând și stereotip de adresare reverențios în formalistica administrativă a vremii.

„Multe persoane au lăcrămat" – stă scris în articolul din „Albina românească" – *„grăbindu-se a săruta mâna aceluia carile ține astăzi soarta patrii"*. La discursul domnesc a răspuns arhimandritul Crupenschi.

Seara, ca și la Galați, orașul a fost luminat. Acum, însă, referința este proprie: au fost aprinse focuri imense pe dealurile înconjurătoare, iar în copacii din piața Palatului Domnesc au fost agățate *„ghirlande de felinare văpsite"*. În mijlocul pieței, comisia dispusese ridicarea unui chioșc turcesc *„cu țifra Sultanului și cu un verset din Coran"*. Până târziu către miezul nopții, pe străzi a fost un du-te vino de trăsuri și pietoni; cu toate acestea nu s-a înregistrat nici un incident care să tulbure sărbătoarea – ne asigură Asachi.

3. La o săptămână, pe 22 iulie după-amiază, Mihail Sturdza a pornit să viziteze câteva instituții din oraș. Primul popas l-a făcut la spitalul Miliției pământene, unde, după ce a văzut starea clădirii și dotările medicale, a primit mulțumirile hatmanului și ale *„corposului de doctori"*, condus de dr. Czihak, a acordat recompense. A urmat spitalul Sf. Spiridon, înspre care alaiul a mers pe pavelele Târgului de Sus, abandonând caretele.

Gestul în sine era surprinzător; mersul pe jos, pe lângă conotația plebeiană (călătorii străini remarcă faptul că, la Iași,

diferențele sociale se recunosc și după mijlocul de transport folosit în oraș), era periculos din cauza așezării și a stării precare a bârnelor. Pentru cele observate, Vodă, înconjurat de mulțimea care se îmbulzea să vadă domnul coborât în mijlocul ei, nu a avut decât cuvinte aspre, arătând astfel privitorilor cât de interesat este în reglarea stării de lucruri din Iași, deci și din țară. Impresia apropierii de păturile inferioare ale societății era minuțios regizată[22]. La întărirea ei contribuiau nu doar atitudinile publice de genul celei descrise mai sus, dar și aparenta lipsă de formalitate a programului zilnic al domnului. Fiecare zi avea rostul ei, cunoscut de toată lumea, iar solemnitățile audienței se reduceau la *„țeremonia cafelei și a dulcețilot, după vechiul obiceiu“*[23]. Principele afișează modestie și cumpătare în cheltuieli drămuite. La palat nu există etichetă – consideră Duclos – și, deci, oricine se poate prezenta înaintea principelui dacă a fost anunțat din vreme prin aghiotant[24].

La Sf. Spiridon, l-a întâmpinat o delegație alcătuită din vornicul Ștefan Catargiu – membru al comisiei de organizare a festivităților – dr. Viola Bürger, chirurgul Neumann, care la rândul-le, au primit mulțumirile princiare. Vizitarea închisorii publice și a paraclisului ctitorit de Sturdzești acolo au oferit

---

[22] Domnul muncește mult, deși *„il aime peu le monde“* (în sensul că se ferește să fie agasat de mulțime). Se ridică de la birou numai în zilele *„assez rares, de grande réception“*. Doamna este destul de retrasă; singura distracție ar fi reprezentațiile unei trupe de actori francezi, la care asistă împreună (Hurmuzaki, *op. cit.*, doc. DXXXII, p. 420; Duclos către Rigny, 07.10.1834).

[23] Manolache Drăghici, *op. cit.*, p. 198. Pentru programul zilnic al domnului, v. *Împărtășirea din secția a 8-a a Așezământului Curții Domnești pentru împărțirea și întrebuințarea vremei, îndeletnicirile Prea Înălțatulu Domn, publicarisită la 17 iulie 1834*, în : Ban Dimitrie Hasnaș (ed.), *op. cit.*, pp. 2–4.

[24] Hurmuzaki, *loc. cit.* Aceeași impresie o mărturisește și Mme A von Karlowitz, care este primită amabil de domn și, oprită la masă, *„constată că, în această clădire rea, serviciul, cu toată lipsa de etichetă, e superb“* (N. Iorga, *op. cit.*, p. 263). Lui Raoul Perrin (*Coup d'oeil sur la Valachie et la Moldavie*, Paris, 1839), Mihail Sturdza i se pare afabil, aidoma francezilor, fără trufie și comunicativ (*ibidem*, p. 206). Pentru cel mai recent studiu privitor la personalitatea lui Mihail Sturdza, *v.* Gh. Platon, *O personalitate controversată a istoriei noastre moderne: domnitorul Mihail Sturdza* în *Istorie și civilizație. Profesorul C. Cihodaru la a 80-a aniversare*, Iași, 1988, pp. 195–217.

domnului prilejul de a discuta cu administratorul eficienţa legilor şi modul în care trebuie pedepsită înfruntarea lor. În curtea clădirii, Mihail Sturdza s-a întâlnit cu arestaţii şi le-a adresat câteva cuvinte de încurajare, menţionând că în intenţia domniei se află şi amnistierea delictelor uşoare. Armaşul, comisul Iacovachi Leon, primeşte o recompensă pentru bunele sale oficii. Revenirea la palat s-a petrecut în jurul orei 8, după iluminarea capitalei[25].

4. La acelaşi interval de o săptămână, pe 29 iulie, într-o duminică, la schimbarea gărzii de la palat, beizadelele Grigorie şi Dimitrie au fost înfăţişate ofiţerilor din statul major şi soldaţilor. Înainte de a pleca la studii, prinţul dorea să-i înscrie în oştire, chiar sub titlu onorific: Dimitrie în cadrul primei companii de infanterie, iar Grigorie la primul escadron de cavalerie. Ocazia a fost folosită de Mihail Sturdza pentru a lua cuvântul. Adresându-se corpului de comandă, prinţul a afirmat că, trecându-i în controalele Miliţiei pământene, dă o dovadă a încrederii ce o are în principiile militare şi în efectele lor educative, la nivel individual şi social[26]. Beizadelele vor fi ridicate în grad potrivit aptitudinilor şi ataşamentului faţă de oştire, şi nu pentru că sunt fiii domnului. Întorcându-se către

---

[25] „Albina românească", 65/26.07.1834. Trei zile mai târziu, comandantul gărzii turceşti care-l însoţise pe Mihail Sturdza în călătoria de la Constantinopol la Iaşi, Omer bei, părăsea capitala Moldovei, nu înainte de a fi bogat răsplătit de domn (*ibidem*, 66/29.07.1834).

[26] Moldovenii – afirmă Duclos – nu se grăbesc să ocupe posturi în Justiţie, ci de la Interne sau Finanţe, *„et surtout à la Milice"*. De ce? *„Le sabre et les époletles séduisent tous les jeunes gens; aussi y a-t-il presqu'autant d'officiers que de soldats..."* (Hurmuzaki, *op. cit.*, doc. DCLIV, p. 656; Duclos către Molé, 09.12.1836). Armata evocă principiile de conducere politică şi de management social pe care încearcă Mihail Sturdza să le aplice: ordine, pace socială, respectarea ierarhiilor. Măsura imediată este crearea unei exemplare solidarităţi de castă a corpului ofiţeresc, întărit acum şi de prezenţa beizadelelor în rândurile sale, chiar dacă – aşa cum crede Colson – *„en Moldavie l'esprit de la milice est nul, parce qu'elle est faible et peu nombreuse"* (F. Colson, *op. cit.*, p. 20). *Esprit de corps* nu este o expresie fără aplicaţie în judecarea atitudinii lui Mihail Sturdza faţă de armată. El a intuit că, ritualizând accesul vlăstarelor domneşti la demnităţile carierei armelor, consacră principiile de conduită socială reprezentate de principe, dar şi mecanismul de apărare a acestora.

Grigorie și Dimitrie, Mihail Sturdza le ură ca, la revenirea în patrie, să aducă din Occident tot ceea ce lipsește aici, pentru a sădi știința. Răspunsul la discursul princiar a revenit hatmanului Toderașcu Balș, care, referindu-se la augusta persoană, a numit-o „*al nostru domn și părinte*“, expresie care va deveni cea mai folosită formulă de adresare către principe[27].

5. Pe 15 august, în plină sărbătoare ortodoxă, la palat are loc prezentarea corpului academic. Apropierea începutului anului școlar și proiectul deschiderii Academiei Mihăilene – pregătită să funcționeze ca instituție de învățământ superior încă din 1832, când Mihail Sturdza răspundea de Epitropia Învățăturilor Publice – constituiau cele mai potrivite aspecte pentru ca Asachi, în calitate de referendar al oficiului guvernamental, să reapară înaintea tronului. Cuvântarea lui Asachi este o copie a clișeelor de adresare pe care, în majoritate, tot el le introduse în relația cu primul. Important pentru noi este un alt detaliu al desfășurării ceremoniei: Asachi „*au înfățoșat un product a frumoasilor meșteșuguri, carile închipuiește una din cele mai însămnătoare epohe a Moldovii. Acesta este cadrul* [tabloul – *n.n.*] *«Testamentul politicesc a lui Ștefan cel Mare»*“. Pictat în ulei, în mărime naturală, de artistul vienez J. Miller, tabloul materializa una dintre ideile obsesive ale lui Asachi: restaurarea miturilor istorice ale românilor. În suita „*Traian și Dochia*“, „*Alexandru cel Bun*“, „*Ștefan cel Mare*“, primul adulator al lui Sturdza identifica o continuitate istorică pe linie politică și morală, evocabilă prin intermediul artelor. Exemplelor de conduită excepțională pe care Asachi le considera inerente evoluției politice a românilor și nutrite de „*sufletul românesc*“ li se putea adăuga, fără risc, o pildă contemporană. Este ceea ce sugerează, pe rând, doi dintre membrii delegației ce au prezentat „*cadrul*“ domnului: Asachi și profesorul de filosofie Gh. Săulescu. Cheia de descifrare a compoziției era următoarea: Ștefan, prin testament, arată țării „*singurul liman de scăpare în mijlocul cumplitelor furtuni; totodată i-au și prezis* [Moldovei – *n.n.*] *o epohă mângâietoare a căruia înființare de veacuri s-au dorit*“. Însă – continuă

[27] „Albina românească“, 67/02.08.1834.

Asachi și Săulescu – *„evlavia, înțelepciunea și dreptatea"* domnului *„însămnează acum un șir de fapte, carile prin fericit rezultat covârșesc pe acele a «Testamentului»"*. Replica lui Mihail Sturdza a vizat, mai întâi, *„dărnicia istoriei"*, care este oricând binevoitoare, generoasă cu principii luminați; acestea sunt, de fapt, exemplele ce ar trebui imitate începând chiar cu el[28].

6. În pregătirea festivităților încoronării, comisia a redactat *Programa de serbările ce au a se face în ziua întronării Preaînălțatului și Prealuminatului domn Mihail Grigoriu V(oie)v(o)d*[29]. Ceremonia suirii pe tron trebuia să eclipseze ceea ce se desfășurase până atunci în capitală. Documentul descrie treizeci și doi de „pași" în succesiune rituală, în care intră pregătirile, *„pornirea Măriei Sale"* de la palatul Sturdza, trecerea în revistă a gărzii militare, sosirea la biserică (*„la vechea catedrală Sf. Nicolae"*)[30], ungerea, întronarea, revenirea la reședința princiară, serbările vulgului, ceremoniile din ziua următoare. Secvențele festive se aglomerează într-un interval de timp redus, dar sunt proiectate în amănunt și se încheagă perfect, dând impresia că festivitatea nu se întrerupe, nu are pauze și că – fără inedit – se desfășoară la scara întregului oraș, nu doar în preajma palatului.

Iașii, datorită aspectului său – de urbe îngrămădită și săracă, lipsită de spații largi, care să fi putut fi amenajate, la nevoie, pentru orice gen de spectacol (în sensul larg al cuvântului), în absența *„teritoriilor de socializare"* (scuaruri, piețe monumentale etc.) – pierduse exercițiul aranjării și coordonării unor ceremonii ample, cu participare numeroasă, cu public masiv. Capitala Moldovei era nepregătită pentru exibiția grandorii.

---

[28] *Ibidem*, 72/19.08.1834.

[29] Th. Codrescu, *op. cit.*, VIII, pp. 187–194. Întronarea fusese programată pentru 26 august 1834. *Programa...* a fost tipărită și în „Albina Românească", 73/28.08.1834. Desfășurarea festivităților este descrisă și de agentul consular austriac la Iași, Wallenburg, într-o depeșă adresată lui Metternich, la 1 septembrie 1834. Se menționează și că domnul a jurat ridicând două degete, după tipicul german (Hurmuzaki, *op. cit.*, XXI, doc. CDLXXXIX, pp. 570–571).

[30] Th. Codrescu, *op. cit.*, p. 190.

Din această cauză, orarul călătoriei lui Mihail Sturdza de la Galați la Iași și al petrecerii zilelor de până la ceremonia suirii pe tron, elaborat înaintea *Programei de serbările ce au a se face în ziua întronării*... preciza necesitatea ameliorării câtorva zone care să cuprindă mulțimea. Una dintre ele fusese delimitată în fața bisericii Trei Ierarhi, unde urma „*să fie pregătită*" o piață „*pentru dame și boieri și străinii mai însemnați, ce vor să privească la trecerea paradei*"[31]. Totodată, „*pentru știința privitorilor, adecă boieri, dame și neguțători, se va face cunoscut că s-au pregătit îndemânate locuri pe piață lângă Curtea Înălțimii Sale*"[32]. De fapt, festivitățile venirii în Iași, ale întâlnirii cu oștirea etc. nu erau decât repetiții, la dimensiuni comparabile, ale marii serbări planificate pentru duminică, 26 august 1834.

În fine, ceremonia încoronării, anunțată cu zile înainte și pregătită minuțios „*cu toată pompa potrivită sfințeniei și mărimii acestui act relighios și politicesc*", a fost precedată de pregătiri zgomotoase, pentru a stârni și mai mult curiozitatea mulțimii. La răsăritul soarelui, clopotele au început să sune, iar tunurile au tras trei salve. Pentru domn, ziua a început cu liturghia ținută la paraclisul Sturdza, simultan cu desfășurarea slujbei de pe șesul Frumoasei, unde fuseseră adunate unități ale Miliției și ale călărașilor ținutali. La ora 10, trupele au defilat prin fața palatului Sturdza, ca să se înșire, apoi de-a lungul ulițelor pe unde era planificată trecerea alaiului. Clopotele și salvele au vestit plecarea cortegiului spre biserica încoronării, Sf. Nicolae Domnesc. Pe rând, au trecut o companie de infanterie, condusă de colonelul Lățescu, fanfara care cânta marșuri militare, marele aghiotant domnesc – director al palatului domnesc – 12 paji dirijați de ispravnicul Curții domnești, dregătorii domnești ducând pe perne de catifea insignele Curții, apoi escorta călare (24 de ofițeri cu săbiile scoase). Domnul, călare în mare ținută, decorat, era precedat de miniștri (de Finanțe, al Dreptății, al Treburilor din Lăuntru, secretarul de stat, hatmanul Balș) și înconjurat de aghiotanți. Alaiul se încheia cu un escadron de cavalerie. Pe Ulița Mare,

---

[31] *Ibidem*, p. 184.
[32] *Ibidem*, p. 183.

până la Sf. Neculai, suita a trecut pe sub mai multe arcuri de triumf, în exclamațiile locuitorilor, pe care „Albina românească“ îi descrie ca „*fiind pretutindeni: la ferestre, pe uliță, pe acoperișuri*“.

După rugăciuni și depunerea jurământului potrivit articolului 46 din Regulamentul Organic, Mihail Sturdza a primit mirul și, sprijinit de mitropolit și de episcopul de Roman, s-a suit pe tron. În piața din fața bisericii, în vuietul a 300 de detunători, compania de infanterie a strigat de trei ori „*Slavă!*“. Cuvântul mitropolitului s-a rezumat la rostirea, în numele tuturor slujbașilor statului, a jurământului de credință, care viza nu neapărat persoana domnului, cât respectarea Regulamentului Organic. A urmat *Te Deum*-ul și discursul de sfârșit al egumenului mănăstirii Cetățuia.

Un alt martor ocular – la acea vreme cornet în Miliția pământeană: Dimitre Ghițescu – consemnează grăbit și inexact primele momente ale sosirii lui Mihail Sturdza de la biserica Sf. Neculai, fără să insiste asupra detaliilor: „*Așteptând toată miliția din trei companii (una fiind la Galați) în fața palatului domnitorului în strada Sf. Gheorghe Lozonschi pe la orele 4 sau 5 într-o zi din luna august, s-a ivit o căruță de poștă cu patru cai, în care era curierul lui Vodă, vestind venirea lui. După o oră începură a se ivi trăsurile, trecând una după alta înhămate cu câte 8 până la 12 cai de trăsură. A lui Vodă era la urmă, cu cai albi și hamuri roșii. A stat drept "la„ noi și s-a dat jos. Era în haine militărești îmbrăcat, cu epoleturi și cu fes turcesc în cap. Suindu-se în palat, un turc ce era cu Vodă a cetit firmanul turcește, care s-a tradus în limba moldovenească de hatmanul Mavrodin*“[33].

De fapt, același alai l-a însoțit pe domn înapoi la palatul Sturdza, în care fusese amenajată Sala Tronului. Îl așteptau, de o parte și de alta a tronului, înaltul cler și miniștrii, înconjurați de dregători domnești. Pe un piedestal, în imediata apropiere a tronului se găsea hatișeriful sultanului. La prânz, după o jumătate de oră de la deschiderea Sălii Tronului, Mihail

[33] A.D. Xenopol, *Din amintirile unui boier moldovean din jumătatea întâi a veacului XIX. Dimitrie Ghițescu, 1814–1889*, în AARMSI, s. II, t. XXXII, București, 1910 (extras), p. 1016.

Sturdza și-a făcut apariția, anunțat fiind de marele aghiotant. Pe tron s-a suit ajutat de ministrul Treburilor din Läuntru și de cel al Justiției. Arhivistul Statului, aga Gheorghe Asachi, i-a prezentat decretul sultanului, pe care Sturdza l-a dus la buze, iar hatmanul Mavrodin l-a citit în turcește[34]. Marele vistiernic Nicolae Canta l-a tradus în română, iar la finalul declamării infanteria, adunată în curte, a tras trei salve de pușcă[35]. Gestului de reverență față de Puterea suzerană i-a urmat discursului principelui, exemplar pentru tipul de imagine publică pe care Mihail Sturdza îl construia cu suportul necondiționat al clienților politici:

„Prăznuirea zilei de astăzi este începutul unei epohe, precugetată de mărețul suflet a nemuritorului întru pomenire bărbat, a căruia chip aice cu respect să privește. Prin testamentul său cel politicesc, scăpând pe Moldova de o prăpastie în care valurile unor cumplite întâmplări sâlnice o împinge, au crutat-o în viitorime. Iar din răsipi s-au renăscut, fiind umbrită de arborele cel mănos a strămoșăștii credință“.

Divinitatea – a continuat Mihail Sturdza – a ales această soluție, „*grăind în inimile împăraților*“. Dar „*întovărășita petrecere să va părăgini dacă alcătuitorii ei nu vor avea de acel mai sfânt pravăț a fi buni părinți, fii, soți și patrioți*“.

Cine sunt susținătorii noului regim? „*Zicem buni părinți înțălegând pe aceia ce știu a pregăti pe urmașii lor în lăudată și potrivită moștenire. Numim buni fii pe acii ascultători*

---

[34] V. Alex. A C. Sturdza, *op. cit.*, pp. 398–401 (firmanul de numire) și pp. 401–402 (firmanul de învestitură). Traducerea în franceză a firmanului de numire și în Hurmuzaki, *op. cit.*, XVII, doc. DLIX; pp. 45–478 (Cochelet către Broglio, 22.03.1835).

[35] „*Le sacre et l'installation du Prince de Moldavie ont eu lieu le 7 Septembre, avec toute la pompe que les circonstances pouvaient permettre. Le firman de sa nomination a été lu en présence de tous les Boyards. On remarquait parmi les spectateurs, qui étaient en grand nombre, les généraux Staroff et Mircowitz, et beaucoup d'autres officiers russes*“ (Hurmuzaki, *op. cit.*, doc. DXXXII, p. 418; Duclos către Rigny, 07.10.1834). Două săptămâni mai târziu, Mircovici părăsea Moldova, trecând Prutul pe la Sculeni. În numele principelui, o delegație de mari boieri, i-a dăruit un vas de aur, în valoare de 2000 de galbeni, „*als Zeichen der Dankbarkeit*“ pentru cei șase ani petrecuți în țările române ca vice-președinte al Divanurilor (Hurmuzaki, *op. cit.*, XXI, doc. CDXCII, p. 573; Wallenburg către Metternich, 22. 09. 1834).

povățuirilor părintești și următori îmbunătățitelor fapte. Zicem buni soți pe acii ale cărora simțiri, neprefăcându-se de fericirile sau nenorocirile care întovărășesc viața, călătoresc împreună cu paza îmbinatelor datorii. Numim buni patrioți pe acii ce respectuiesc legile și îmbrățoșează nevoile patriei cu adevărată râvnă și necrutare. Fără aceste nu poate fi nici temerea Domnului, nici dragostea aproapelui. Aceste alcătuiesc piatra pe care statornic se așează edifisul soțietății.

Aceste păzindu-să, nici averile să vor răsipi în desfătări, nici mâna vinovată să va întinde ca să răpească pe ale aproapelui său. De sine atuncea să înființează și cinstea fieștecăruia și obșteasca ei siguranție". Scopul exercitării puterii – conchide principele – este „*facerea de bine*".

Răspunsul episcopului de Roman este în perfectă armonie cu tonul și aluziile lui Mihail Sturdza. După ce face o trimitere la portretul lui Ștefan cel Mare și la eroismul său, îl recomandă pe Sturdza ca „*duios fiu al patriei și domn al nostru*", adăugând că faptele lui „*zugrăvesc icoana bunului părinte, bunului stăpânitoriu și a bunului patriot*", fiind „*fiu și moștean cu adevărat al fericitului întru pomenire Ștefan, numit în analele patrii Ștefan cel Sfânt*". Pilda ilustră trebuie „*îndeaproape veghează ca bunătățile să prisosească în Moldova*".

Aici trebuie făcută o precizare. Recursul insistent la trecutul glorios nu înseamnă doar identificarea „epocii de aur" a istoriei Moldovei cu biografia unei figuri exemplare. Ștefan cel Mare reprezintă, pentru contemporanii lui Asachi și ai lui Mihail Sturdza, și epitomul faimei medievale a Moldovei, și simbolul începutului unei perioade de belșug și pace, de liniște internă[36]. Mihail Sturdza, prin comparații repetate cu principele medieval, devine astfel beneficiarul statutului simbolic al lui Ștefan cel Mare și, prin urmare, identifică propria domnie cu perioada când înaintașul său se afla pe tron, stabilind o continuitate a legitimității între epoci istorice și între personalități. Principele avea într-adevăr nevoie de o recunoaștere consimțită, consen-

---

[36] Manolache Drăghici oferă unul dintre cele mai relevante exemple de definire a „*epocii de aur*", a păcii sociale: din cauza intrigilor și a luptelor fratricide „*s-au pierdut gloria și fericirea Moldovei, măcinându-se puțin câte puțin de zavistii, de când au murit Ștefan cel Mare*" (Manolache Drăghici, *op. cit.*, p. 203).

suală a puterii sale, după ce, contrar prevederilor regulamentare, fusese numit de Poartă (22 martie 1834) și nu ales. Acest detaliu de procedură arunca neîncredere nu doar asupra persoanei (dezavantajată și de opoziția activă a candidaților respinși), dar și asupra sistemului de guvernare inaugurat la 1832.

Prezentând tabloul lui Miller, Asachi a regizat un transfer de calități simbolice între Ștefan cel Mare și Mihail Sturdza, operațiune desfășurată în prezența clasei politice și deci având aparență plebiscitară[37]. Înainte de toate, el speculase, însă, un avantaj de publicitate: Ștefan cel Mare, grație referințelor populare și culte, constituia suportul unui mit istoric total, cu accentuată tentă soteriologică. Împărtășită ca atare de moldoveni, biografia acestuia generase și – prin preluări succesive – întreținuse imaginea unui Ștefan salvator al Moldovei și ferment al renașterii ei politice, militare, economice. Pentru noul domn, suprapunerea celor două personalități până la confuzie – voit întreținută – garanta succesul de public și crea orizontul de așteptare ce putea amâna, fie și într-un timp relativ scurt, acțiunile opoziției[38].

---

[37] Félix Colson simplifică explicația, dar se apropie foarte mult de ceea ce credem și noi: tablourile („Testamentul lui Ștefan cel Mare" și „Refuzul mamei lui Ștefan de a deschide porțile Cetății Neamțului" – pânză nemenționată în reportajul contemporan cu evenimentul) *„ont été commandées pour ranimer le sentiment national et flatter la vanité moldave*" (F. Colson, *op. cit.*, p. 196). Autorul, atent la semnificația referințelor continue la personalitatea lui Ștefan cel Mare, notează fragmente care i s-au părut aluzive din discursul inaugural, menționând că: *„Assuré de l'enthousiasme prononcé du peuple et des boyards indigènes dont il était l'homme et le représentant né, il en profita pour rappeler à ses concitoyens, dans ses discours d'appareil, l'antique gloire de leurs aïeux, pour leur recommander l'amour de la patrie, les devoirs de la famille, ceux d'époux, de père et de fils*" (*ibidem*, p. 79).

[38] Opoziția – sau măcar o parte a ei – judeca puterea în același sistem de referință mitică. În așa-numita *„Sistemă de conjurație confederativă*", probabil alcătuită de comisul Leonte Radu, se precizează clar, la capitolul III (*„Duhul acestii întreprinderi*") care este modelul ceremonial cu pretenție patriotică: punctul 8 – *„Forma întronării Prințipului Moldoviei să fie după modelul vechimii din vremea lui Ștefan-Vodă, cu acele de atunci decurații și pompă*" (Hurmuzaki, *op. cit.*, supl. I_6, doc. XXXV, p. 84; septembrie – octombrie 1839). Astfel, lui Mihail Strurdza i se refuza identificarea simbolică și, deci, nu se recunoștea eficiența acțiunilor propagandistice.

Revenind la „plebiscitarea“ începutului de domnie, credem că atitudinile reverențioase publice, care-i implică pe Ștefan cel Mare și pe Mihail Sturdza, vizează și recunoașterea poziției eminente a principelui și, deci, condamnarea oricărei încercări de contestare a dreptului acestuia de a guverna Moldova. Transferul de calități simbolice se preschimbă în transfer de biografie, lui Ștefan cel Mare nefiindu-i vreodată disputată legitimitatea domniei. În cazul lui Sturdza, tribulațiile preluării tronului, înfrângerea celorlalți competitori prin recurgerea la sprijin politic extern, legăturile externe, legăturile discrete cu reprezentanții puterilor interesate erau de natură să provoace apariția unui act complex de identificare. Propaganda era chemată să rezolve dilema identitară, recuperând mituri și oferind noi definiții ale *poporului* și ale *patriei*, în egală măsură legate de prezent și de trecut, și, pe cât posibil, corelate cu persoana domnului. O altă soluție a fost găsită în acordarea unui titlu onorific cu rezonanță imperială romană lui Mihail Sturdza: „părinte al patriei“ care, din formulă semi-oficială de adresare (*v. supra*), devine, după șapte ani, distincție de merit prin votul unanim al Adunării Obștei[39]. Titlul va fi acordat și lui Dimitrie Sturdza, la 1842, tot de către Adunarea Obștească, imediat după revenirea acestuia de la Berlin[40].

---

[39] *„...Adunarea dorește a încredința pe Înălțimea Voastră că ea este însuflețită și de [...] o adâncă recunoștință pentru binele la care Înălțimea Voastră ați dat prilej de a împreună-lucra, și aceea a dorințelor ce hrănește pentru fericirea familii și a persoanei Voastre, care cu drept ați dobândit driptul de a purta numele de bine-făcător și «Părinte a Moldovei»“* (Hurmuzaki, *op. cit.*, doc. CCXIII, p. 403; răspunsul Adunării Obștești la ofisul lui Mihail Sturdza despre mersul administrației în anul 1841, ianuarie 1842). Din aceeași vreme datează și profilul desenat în cărbune și culoare al lui Mihail Sturdza, îmbrăcat în togă (reprodus în Alexandre A. C. Sturdza, *op. cit.*, fig. 55; în exergă se citește inscripția „*Mihail Grigoriu Sturza Voievod, făcătoriul de bine și părintele Moldovei*“)

[40] Să fi dorit Mihail Sturdza instalarea unei dinastii pe tronul Moldovei? Sunt indicii că ar fi fost sensibil la o asemenea inițiativă (vezi, de exemplu, modul în care dispune înmormântarea fostului domn al Moldovei, Ioniță Sandu Sturdza, pe care îl consideră primul reprezentant al familiei la tron). Dimitrie avea atunci 24 de ani și, spre deosebire de Grigorie, ale cărui aventuri romantice scandalizează opinia publică, părea serios și vizibil interesat de politică (Hurmuzaki, *op. cit.*, XVII, doc. DCCCXIX, p. 859; Huber către baronul de Bourqueney, 29.03.1842).

Cu câteva zile înainte de 26 august, comisia trimisese în fiecare reședință de ținut perechi de porumbei care urmau să fie sloboziți „*la minutul miruirii*". Păsările purtau la gât hârtii inscripționate cu versurile lui Asachi: „*Dineoară în vechime un porumb înaripat / Au adus la Arha Noei vestea cea de bucurie. / De la Ieși zburând eu astăzi prin a ceriului tărie / Zic că domnul a Moldovii, Mihail, s-au întronat!*"

Seara, ca și în celelalte zile, întreg orașul a fost luminat cu felinare colorate[41].

A doua zi, luni 27 iulie, au început serbările populare. Comisia se îngrijise ca, la Copou, aproape de barieră și dincolo de casele lui Alecu Mavrocordat (mai sus de casele donate de Mihail Sturdza pentru primul teatru din Iași), să fie ridicat un „*pavilion spațios, în stil antic, și un amfitatru cu circ* [arenă – *n.n.*]", totul fiind împrejmuit de „*o grădină provizornică*", pentru care se plantaseră o mie de brazi și de alți copaci. Deasupra pavilionului și pe două catarguri ce delimitau suprafața pregătită pentru festivități, fluturau „*bandierele mari comerciale ale Moldovei*". Lumea a început să se strângă după prânz: „*locuitori, noblesă, diplomați, streini, [...] cea mai înavuțită și felurită adunare de porturi evropiene și asiatice*". Sturdza a venit abia la ora 6, însoțit de strigătele mulțimii.

Atunci a fost lăsat să se ridice „un glob aerostatic", din care s-au aruncat bilete cu versuri ca : „*Ziua de 26 august 1834 // Ziua cea mult strălucită în Moldova-au luminat, / Bronzuri sfinte și mii tunuri cătră ceri au răsunat // Mihail, ce ni-i părinte, împreună cu noi giură / De-a păzi pe totdeauna a credinței legătură. / Sub umbrire-a doi luceferi, unsul Domnului, dorit, / Pe-a Patriei tron s-așezat în putere și mărire, / Cugiurat de-a sa lucrare și respectul umil. / Dar mai mare slava-i este a norodului iubire!*". Între timp, trupele unite ale actorilor Fourraux și Martaux făceau, în arenă, demonstrații de călărie acrobatică, de jocuri ecvestre, provocând privitorii la „*curse în stil antic*". Se lăsase deja întunericul când subunități de infanterie și cavalerie pământeană au regizat un *Kriegsspiel*, simulând un bombardament și montând asaltul unei redute. În grădina luminată, lângă un decor care închipuia fațada unui

[41] „Albina românească", 75/30.08.1834.

castel gotic (ascunzând clădirea Poștei de la Copou), tineri purtând felinare colorate încântau spectatorii cu *„luminații mișcătoare“*. Sala mare a palatului (decorată în culorile naționale) a găzduit balul Curții, deschis de venirea doamnei și încheiat târziu, la miezul nopții.

A treia zi, marți 28 august, la ora 11 au început, la șesul Copoului, manevrele unităților militare și ale călărașilor ținutali. Au asistat și ofițeri aparținând corpului diplomatic al agenților din capitală. Exercițiile au fost urmate de *„un mare ospăț ostășesc“* în aer liber, la care au participat peste 1 200 de persoane. La ora 2 a apărut și domnul, moment în care trupa a salutat prezența lui cu strigăte de *„Vivat!“*. Întâmpinat și condus de starostele negutătorilor, paharnicul Boțanu, și de unsprezece negustori îmbrăcați în *„mantale de onoare“*. Mihail Sturdza a gustat din *„bucatele soldaților“*, pentru ca, apoi, să prânzească, alături de ofițeri și miniștri, în pavilion. Primul toast a fost rostit în onoarea sultanului și a țarului, iar al doilea, declamat de marele logofăt, a fost adresat domnului. Loviturile de tun și uralele soldaților adunați în careu, în jurul pavilionului, au acoperit răspunsul lui Mihail Sturdza, care a închinat pentru fericirea Moldovei și pentru oastea ei. Domnul a acordat recompense soldaților care, *„dovedind bravură“*, s-au suit pe catarge ca să ia steagurile.

Seara, la teatru, perechea princiară, a asistat la premiera *piesei naționale* „Dragoș întâiul domn suveran al Moldovei“, scrisă de Gheorghe Asachi special pentru această ocazie: *„ridicarea pe tron a lui Mihail Sturdza, un prințip întru strălucirea domniei sale, un compatriot în petrecirea cu ai săi și un părinte mângâietoriu“*. Muzica fusese compusă de Hermiona, fiica lui preferată[42].

„Desfătările publice“ ca, de altfel, întreaga ceremonie, au costat enorm. Cheltuielile – care au grevat bugetul și așa sărăcit al principatului – nu puteau fi făcute fără știrea principelui. Cifra și teama că se vor auzi voci critice pentru risipa din primele zile ale domniei au înmormântat detaliile și, prin urmare, contabilitatea festivităților întronării a rămas, până astăzi, necunoscută. Un singur dosar în arhivele ieșene, extras

[42] *Idem*, 76/02.09.1834.

din fondul Secretariatului de Stat al Moldovei, cuprinde un proiect de buget[43] și un calcul final, care depășește cu mult suma prevăzută inițial pentru subvenționarea serbărilor: 52 658 lei față de 38 000 lei alocați comisiei de organizare[44]. Bunăoară s-au adus 12 vedre de rachiu, 1 400 de pâini, 180 de căpățâni de varză, 30 de vedre de borș, 17 ocale de sare, 80 de vedre de vin – toate reprezentând consumul unei singure zi și numai al persoanelor însemnate, care au avut acces la masa princiară[45]. S-au împărțit bani, iar mesele date ofițerilor și trupei, ca și iluminarea „politiei", au fost plătite tot de la buget[46].

7. Primirea oficială a consulilor nu se putea desfășura în absența ceremonialului de curte. În subtext, exercițiul festiv ilustra gradele de importanță politică acordate de noua adminstrație diferitelor misiuni diplomatice, deci și țărilor reprezentate de acestea. Cea mai favorizată de atenția principelui a fost misiunea austriacă – fapt remarcat de toate rapoartele diplomatice referitoare la atitudinea lui Mihail Sturdza față de puterile europene[47]. Consulul Wallenburg l-a vizitat pe prinț în zilele următoare sosirii la Iași, la finele lui iulie, pentru a reînnoi „*relațiile bune dintre autorități și Agenția Imperială*"[48]. Dintre toți diplomații prezenți în capitala Moldovei, austriacul a fost primul primit oficial la Curtea Domnească. De altfel, cum el însuși mărturisea, era legat de Mihail Sturdza prin

[43] ANI, *Secretariatul de Stat al Moldovei*, 320/1834, f. 59 (07.08.1834).
[44] *Ibidem*, f. 78–79v.
[45] *Ibidem*, f. 78.
[46] Th. Codrescu, *op. cit.*, p. 194.
[47] Duclos, bunăoară, o pune pe seama faptului că Austria are, numai în Moldova, peste 11 000 de supuși și interese economice foarte importante, care o implică și în politica de planificare bugetară a administrației. În plus, Wallenburg a reușit să confere reprezentanței diplomatice o aparență de respectabilitate care se întâlnea mai rar în Levant: a reorganizat aparatul agenției, s-a înconjurat de oameni capabili, instruiți și serioși. Mai mult, nu a pregetat ca „*par une cour assidue [...] à gagner la confiance du Prince*" (Hurmuzaki, *op. cit.*, XVII, doc. DXXXII, p. 420; Duclos către Rigny, 07.10.1834).
[48] Hurmuzaki, *op. cit.*, XXI, doc. CDLXXVIII, pp. 560–561; Wallenburg către Meternich, 01.08.1834.

intermediul unor „*rélations satisfaisantes*“, care puteau fi ușor exploatate în diplomație.

Ceremonia – care, la insistențele prințului, trebuia să se desfășoare cu mare pompă[49] – a căzut în sarcina comisiei alcătuite din marele postelnic, beizadeaua Nicolae Suțu, și primul aghiotant al domnului, Petru Asachi. Hotărâtă pentru prima decadă a lunii octombrie, data recepției diplomatice și a prezentării instrumentelor de acreditare a rămas stabilită pentru joi, 9 octombrie (stil nou), ziua de naștere a împăratului Austriei.

S-a început cu vizitarea Agenției, la ora 10, de către căpitanul Petru Asachi, însoțit de un echipaj princiar (celebra caleașcă trasă de șase cai) și de patru paji călări, pentru a invita diplomatul la palat. Cortegiul de la întoarcere era deschis de arnăuți și de slujbașii Agiei, comandați de patru comisari călări și privegheați de intendenții Agiei. Îi urmau slujitorii celor trei departamente administrative, ai Armășiei și ai Vorniciei de Aprozi, sub direcția intendenților Visteriei. Caleașca, înconjurată de paji și de escorta militară (comandată de un căpitan și un sergent), preceda șirul notabililor și al negustorilor supuși austrieci. La scara palatului i-au așteptat postelniceii, iar în capul scării la intrare, marele postelnic, care l-a și condus pe Wallenburg în Sala Tronului. Acolo se întâlnește cu miniștrii și cu prințul, așezat pe tron, care primește firmanul, îl sărută și-l întinde hatmanului Mavrodin pentru lectură. Cât a răsunat vorba turcească, toți au stat în picioare și cu capul acoperit. În final, prințul s-a reașezat, agentul diplomatic s-a descoperit și a pronunțat discursul oficial. La încheierea lui, revenit lângă suita princiară, a ascultat mesajul de răspuns. Partea formală o dată depășită, Wallenburg a fost poftit la dulcețuri, la prăjituri și cafea. Revenirea la Agenție s-a făcut cu același cortegiu. În zilele următoare, Mihail Sturdza și-a trimis copiii de casă la Agenție pentru a-l firitisi pe austriac[50].

Proporțiile festivităților nu au scăpat atenției celorlalți diplomați. Duclos relatează cu invidie că Wallenburg a fost condus la palat „*dans le plus grand appareil qu'on eut jamais*

---

[49] *Ibidem*, doc. CDXCV, p. 574; Wallenburg către Metternich, 10.10.1834

[50] *Ibidem*, p. 575.

vu" și că „*on ne comptait pas moins de cinquante voitures à sa suite*". Reprezentantul Rusiei nu a crezut de cuviință să procedeze aidoma, iar cel britanic (un însărcinat de afaceri – de fapt, un staroste de sudiți) nici măcar n-a fost luat în seamă[51].

Mihail Sturdza l-a primit pe Wallenburg – reia Kuch – în Sala Tronului, „*șezând într-un jilț mare așezat în fundul acelei sale și fiind îmbrăcat cu uniforma de general al miliției sale, având pe piept lenta și crucea ordinului rus Sf. Ana, portretul sultanului Mahmud și ordinul turcesc Nișan Iftihar; încins era cu o sabie turcească de mare preț, pe o masă de la dreapta sa stătea chivăra cu un pompon lung de pene, iar la stânga sa se aflau însemnele domniei, sceptrul și buzduganul. Înaintea sa, la o distanță respectoasă, ședeau cei întâi boieri ai țării. În locul slobod care rămânea între aceștia și domnul se așezaseră scaune pentru consuli și suita lor*"[52].

Față de ceremonia omoloagă de la București, la Iași pare să fi fost „*plus d'ordre et d'étiquette*", deși au fost investite aceleași sume: 100 de galbeni, adică 1 200 lei[53].

8. Începutul grandios al „*noii epohe*" se cerea continuat, măcar pentru o vreme, de serbări, înainte ca evenimentele politice, delimitarea opoziției și măsurile represive să erodeze și să epuizeze capitalul simbolic, de reprezentare publică, dobândit în primele zile de domnie. Luna noiembrie este marcată, în prima decadă, de sărbătoarea Sfinților Arhangheli Mihail și Gavril, dată care se putea ușor transforma în sărbătoare națională, confundându-se cu ziua onomastică a domnului[54].

Liturghia și *Te Deum*-ul au fost celebrate de mitropolit la biserica Sfântul Spiridon (biserică de hram), unde au participat „*toți dregătorii politicești, militari, boieri și locuitori ai capitalei*". După slujbă era programată ceremonia sfințirii steagurilor miliției, trimise de sultan și de curând ajunse la Iași. Ordinul de zi, citit de aghiotant, reamintea importanța simbolică

---

[51] *Ibidem*, XVII, doc. DXXXII, p. 421; Duclos către Rigny, 07.10.1834.

[52] C. A. Kuch, *op. cit.*, *apud* traducerea lui A. C. Cuza din *CvL*, XXV, 9, 01.12.1891, p. 784.

[53] Hurmuzaki, *op. cit.*, XVII, doc. DXLVII, pp. 443–444; Mimaut către Rigny, 10.12. 1834.

[54] „Albina românească", 95/08.11.1834, publică programul festivităților.

și semnificația morală a drapelelor de luptă: onoare, demnitate, fidelitate. De la altarul exterior construit pentru această ocazie, mitropolitul a luat aghiazma cu care a stropit steagurile și soldații, binecuvântându-i. A urmat depunerea jurământului de credință față de domn și, în jurul orei 9, defilarea, continuată la cartierul general de un banchet prezidat de colonelul Lățescu.

La ora 9 și jumătate fusese aranjată întâlnirea cu reprezentanți ai Epitropiei Învățăturilor Publice (vornicul Constantin Mavrocordat și aga Gheorghe Asachi) și ai corpului academic pentru a deschide cursurile Școlii de fete. Pe atunci, sediul institutului era adăpostit de o clădire din curtea mănăstirii Bărboi. Dimineața, înainte de venirea domnului, fetele participaseră la slujbă. Mihail Sturdza a asistat la sfințirea caselor și a primit mulțumirile profesorilor, în uralele privitorilor.

Cu câteva zile mai devreme, principele ceruse ca, de 8 noiembrie, câte o fată din fiecare ținut să se căsătorească la Iași cu logodnicul ei, în prezența augustei perechi. Astfel că, la ora 10, 16 cupluri așteptau, la Mitropolie, sosirea lui Mihail Sturdza. Nașii erau aleși dintre marii boieri ai țării și sfetnicii de credință ai domniei: marele vistiernic Nicolae Cantacuzino (pentru ținutul Suceava), prințul Suțu (pentru Neamț), spătarul Vasile Alecsandri (Roman), vornicul Sandu Crupenschi (Bacău), hatmanul Theodor Sturdza (Putna), colonelul Theodor Balș (Tecuci), logofătul Lupu Balș (Galați), postelnicul Ioan Costachi (Tutova), spătarul Nicolae Milu (Vaslui), spătarul Ioan Costachi (Fălciu), spătarul Gheorghe Caramfil (Herța), hatmanul Toderașcu (Teodoriță) Balș (Dorohoi), aga Scarlat Miclescu (Botoșani), vornicul Ștefan Catargiu (Hârlău), aga Gheorghe Asachi (Cârligătura), spătarul Vasile Beldiman (Iași). Serviciul divin a fost oficiat de arhiepiscopul Sevastis. În cursul aceleiași zile, perechile au fost înfățișate principelui în Sala Tronului, prilej cu care Mihail Sturdza le-a evocat „*însemnătățile fericirei conjugale*“, le-a poftit la ospăț și a dăruit fiecărui cuplu câte o mie de lei de argint[55].

Manolache Drăghici apreciază superlativ gestul de curtoazie al lui Mihail Sturdza față de tinerii căsătoriți. Autorul o

---

[55] *Idem*, 96/11.11.1834.

consideră „*cea dintâi faptă bună ce au plinit Mihail Voievod*". Nunțile au fost celebrate simultan, iar ospățul bogat a fost servit de domesticii lui Sturdza: „*s-au făcut apoi o horă mare națională în ograda palatului, unde au giucat boierii dimpreună cu mirii, miresele și rudele lor ce s-au întâmplat față; după aceasta le-a dat o masă domnească tinerilor însoțiți la grădina palatului, slujindu-i însuși oamenii Curții*". S-a adus la masă și înghețată, „*de care s-au minunat foarte mulți oaspeți, văzându un feliu de omăt colorat și dulce mâncându-se cu lingurița*"; unii „*au prins a dzice către alții: «Mă, că tare-i rece zeama aceasta de îți taie dinții!»*"[56].

Autoritățile au pus în legătură viața de familie și ordinea socială, iar relația a căpătat expresie vie prin ceremonialul căsătoriilor în grup. Aluzia este directă: comportarea casnică este modelul comportării obștești. Se împlinește astfel următoarea concluzie: funcția sociologică principală a familiei este socializarea membrilor ei, astfel ca aceștia să perpetueze câștigurile simbolice ale grupului de care aparțin. În cazul de față, chiar persoana domnului – adică „societatea" – certifică uniunea matrimonială, care urmează să reprezinte, în mic, evoluția organică a corpului social. Pe de altă parte, alegerea câte unei perechi din fiecare ținut trimite la specia mistică a comuniunii, față de care domnul exercită și atribute pontificale – evident, în numele sistemului politic – făcând uz de ele pentru a întări relația dintre principe și supuși. Trimiterile la părinți, membrii familiei, cuplul tată-fiu nu sunt decât adresele unor metafore de identificare a codului retoric folosit de domn. Discursurile care enumeră gradele de rudenie și aseamănă raporturile dintre ele cu dependența individului de mediul social evocă tipul de construcție comunitară la care aspira Mihail Sturdza: o societate structurată după canoanele tradiției istorice – în litera ei și cu respectarea ei formală – reverențioasă față

[56] Manolache Drăghici, *op. cit.*, pp.197–198. Generozitatea domnească este amintită și în anaforaua Adunării Obștești din 24 ianuarie 1835, răspuns la mesajul Tronului din deschiderea sesiunii legislative: „*Înscăunarea Înălțimii Voastre ați însemnat-o printr-un act public al filantropiei. Cele dintâiu ale Voastre silinți au fost îndreptate spre ușurarea lipsii și întâmpinarea pătimirii norodului*". (Hurmuzaki, *op. cit.*, supl. I_5, doc. LXXIII, p. 154).

de ierarhii și reprezentații acestora, dar permeabilă la sugestiile administrative moderne. Cu alte cuvinte, principele agrea ideea renovării sociale care ar fi avut drept scop instalarea unei variante îndulcite de paternalism.

Prezentarea la Curte a perechilor s-a făcut la ora 11. Metropolitul Veniamin Costachi a deschis adunarea cu vorbe de laudă la adresa celui care, domn fiind, se poartă „*ca un părinte cu supușii săi*". I-a urmat logofătul Lupu Balș, ministrul Justiției, care a citit anaforaua clerului și a tagmei boierilor: „*Suirea Înălțimii Voastre pe tronul Moldovei este începutul unei epohe de fericire a neamului nostru, carile astăzi vede înființată acea din veacuri dorință: de a să putea așeza soarta patrii pe temeiuri statornice sub umbrirea unor drepte legiuiri*". „*Organul facerilor de bine*" – pe care Pronia le revarsă asupra țării – este, pentru semnatarul adresei, însuși prinicipele, ce pregătește Moldovei „*o viitorime strălucită*". Anaforaua propune, totodată, ca, în amintirea zilei de 26 august 1834, să fie înălțat un monument „*în aducere aminte*", declarație însoțită de aclamațiile „*tuturor treptelor, a clerului și a noblesei*": „*Dorind a însămna ziua în care Proniia ne-au dăruit pe Înălțimea Voastră de domnitoriu, înaltul cliros și noblesa Moldovii roagă cu supunere să binevoiți a primi să se înalțe, în piața grădinii publice din Ieși, un monument spre aducerea aminte de ziua a 26 august a acestui an, când noi, împreună cu toate treptele de lăcuitori am urat pe Înălțimea Voastră de al nostru domn și părinte, pentru ca acest monument să fie urmașilor noștri și streinilor de mărturie a credinței, a dragostei și al adâncului respect cu carele sântem*"[57].

În replica sa, Mihail Sturdza a mulțumit pentru „*hereti-seală*" și, referindu-se la simbolurile existenței statale a Moldovei a menționat, insistând chiar, că steagul – fie și obținut cu îngăduința sultanului – „*reprezintă sloboda plutire a țării*". Ideea monumentului nu-i displace, chiar, poate pentru a atenua tonul encomiastic al cuvântărilor, consideră că lauda și mulțumirea se cuvin suveranilor celor două Mari Puteri, „*de la care pornește ființa politicească a patriei*": „*Înălță-se monumentul*

---

[57] „Albina Românească", 96/11.11. 1834; Th. Codrescu, *op. cit.*, I, Iași, 1857, pp. 225–227.

nu nouă, ce în strălucita memorie a îndurătorilor monarhi!", astfel ca el să se regăsească în memoria generației următoare.

La prânz, Mihail Sturdza i-a invitat pe toți cei prezenți: înaltul cler, miniștrii, mari boieri, diplomați[58] ș.a., după care – semn că desfășurarea zilei fusese planificată cu atenție – toți s-au îndreptat către Copou, pentru a participa la așezarea pietrei de temelie a monumentului. „Actorii" festivităților s-au ales dintre membrii comisiei de la 26 august: marele logofăt Lupu Balș (reconfirmat, cu acest prilej, logofăt al Dreptății), marele vistiernic Nicolae Cantacuzino și aga Gheorghi Asachi. Ei, alături de spătarul Dimitrie Cantacuzino, alcătuiau comisia pentru ridicarea monumentului. Seara, orașul a fost decorat cu felinare colorate, iar protipendada s-a dus la teatru[59].

Descifrarea mesajului subtextual – al anaforalei, dar și al gestului dedicatoriu – trimite la identificarea termenilor cu mare încărcătură simbolică ce sunt alocați imaginii domnului. „*Noile legiuiri*" constituie aluzia directă la Regulamentul Organic, iar Sturdza este recomandat, și în august 1834, ca „*părinte al patriei*", om politic înzestrat cu „*înaltă înțălepciune și înaltă simțire*". Legea și persoana principelui – doi stăpâni ai *establishment*-ului – ajung să se confunde, tot așa cum „*patria*", „*toate treptele țării*" deleagă calitățile și semnificația lor domnului. Totodată, consacrarea acestei „alianțe simbolice" prin ridicarea monumentului conferea semnificație istorică și ofrandei corpului politic, și zilei onomastice (care devine ziua națională neoficială, în dauna sărbătoririi patronului sacru al Moldovei). Probabil și acest lucru se numără printe rațiunile care au precumpănit în alegerea „obeliscului" ca expresie monumentală, și nu a grupului alegoric sau a bustului (statuii). Obeliscul are o aparență neutră și, în plus, existau precedente ilustre care-l exonerau de interpretările politizante: Nicolae I ridicase la St. Petersburg așa-numita „coloană alexandrină" în memoria fratelui său, Alexandru I, a cărei inaugurare – petrecută la 30 august 1834 – fusese descrisă pe larg în „Albina Românească"[60].

---

[58] Primiți la palat pentru a prezenta felicitările domnului (Hurmuzaki, *op. cit.*, XI, doc. DIII, p. 584; Wallenburg către Metternich, 21.11.1834.)

[59] „Albina românească", 97/15.11.1834.

[60] *Idem*, 81/20.09.1834; 82/25.09.1834.

La prima vedere, dacă s-ar lua în considerație numai relatarea din oficiosul guvernamental, inițiativa ridicării monumentului de la Copou aparține exclusiv celor cincizeci și șase de boieri și celor două înalte fețe bisericești care înaintaseră anaforaua. Însă chiar Mihail Sturdza este interesat să catalizeze identificările simbolice descrise mai sus, până când suprapunerea înțelesurilor ar deveni subliminală, „naturală" și s-ar redescoperi în orice atitudine ulterioară anului 1834. Din acest motiv, la 6 noiembrie 1834, domnul îi scrie contelui Nesselrode să insiste la St. Petersburg pentru obținerea autorizației imperiale de a înălța la Iași, din inițiativa clerului și a nobililor, un *„monumemnt comemorativ al actului separat <din Tratatul> de la Adrianopol"* (sic!)[61]. Consulii puterilor străine, agenții diplomatici au remarcat imediat denaturarea definiției reale a autorității politice supreme: *„Domnul dorește să aibă propria coloană monumentală și, temându-se că nu i se va ridica după moarte, datorită unei prudențe singulare, a insistat să fie înălțată din primele luni ale domniei sale. Joia trecută, ziua aniversării, a pus, în mod solemn, prima piatră într-o grădină publică în curs de amenajare la Copou, în partea de sus a orașului. Câteva persoane, care își cunosc mai bine interesele decât pe ale domnului însuși, l-au convins să accepte această mărturie de recunoaștere, de dragoste și de admirație a supușilor săi"*. Ridicarea obeliscului a costat patru mii de galbeni dintre care numai mitropolitul Veniamin Costachi a donat trei sute, de departe suma cea mai mare. Singur Alexandru Mavrocordat a îndrăznit să afirme, de față cu domnul, că monumentul se construiește în timpuri cu totul nevaforabile[62]. Apostila lui Mihail Sturdza pe anafora confirmă

[61] Hurmuzaki, *op. cit.*, supl. I_5, doc. LIX, p. 122. *„En commémoration de l'acte séparé d'Adrianopole, qui a posé les fondements de l'existence politique de la Moldavie et lui a ouvert une nouvelle ère de prospérité, le haut clergé et la noblesse moldaves ont concouru à ériger dans le jardin public, qui vient d'être fondé, un monument tendant à perpétuer la mémoire de ces bienfaits aussi précieux que réels, ainsi que celle de l'alliance qui unit si heureusement les deux Augustes Monarques qui ont conclu cet acte de la régénération de la Moldavie"*. Ridicarea monumentului se pregătea să fie *„un act public"*, *„un hommage public"*.

[62] *Ibidem*, XVII, doc. DXXXIX, p. 435; Duclos către Rigny, noiembrie 1834.

dispoziția lui de a fi subiectul unei noi manifestări de venerație, dar cultul persoanei sale, deși instrumentat cu migală și încurajat de palat, nu se putea oficializa din cauza răstălmăcirii politice. Prezumția existenței unui domn supus intereselor celor două imperii ar fi fost, astfel, infirmată de o evidentă declarație de independență. Consulul francez la Iași, Duclos, urmărind desfășurarea incidentului diplomatic, a admis, la un moment dat, că s-a ajuns la acceptarea unei soluții de compromis, care dădea câștig de cauză Turciei și Rusiei. Cu alte cuvinte, Mihail Sturdza ar fi primit schimbarea destinației monumentului în urma criticii lui Mavrocordat[63]. Dar ceremonia primei pietre constituie o clară demostrație de fidelitate a corpului politic față de domn și de susținere a imaginii sale publice. Pe două din fețele obeliscului s-au aplicat stemele reunite ale familiei Sturdza și ale Moldovei, iar pe celelalte laturi, două plăci de metal cu inscripția (în română și latină) : *„Auguștilor Monarhi care, în anul 1832, au dat Moldovei noi instituții politice, // Mihail Grigorie Sturdza principe domnitor, împreună cu clerul și nobilimea, a ridicat acest monument la anul 1834 noiembrie 1834 8 zile"*[64]. Nici o referință la Tratatul de la Adrianopol, ba încă este amintită data inaugurării și numele celui de biografia căruia se leagă monumentul. În plus, doar numele lui Mihail Sturdza era notat cu majuscule! Și cât de mult a contat obținerea unei aprobări formale din partea rușilor, se vede din graba cu care Mihail Sturdza a încuviințat ridicarea monumentului fără să mai aștepte alte încurajări. Răspunsul lui Nesselrode la cererea adresată la 6 noiembrie a sosit abia în ianuarie-februarie 1835, când lucrările de constituire a obeliscului deja începuseră de două luni[65].

La Galați, ziua onomastică a domnului a început cu *Te Deum*-ul de la biserica Sf. Mihail, la care au asistat dregătorii însemnați ai ținutului și ai orașului, consulii, boierii și negustorii de seamă. Pârcălabul, ca reprezentant al autorității centrale, a primit, în numele domnului, felicitări și a ținut un

---

[63] *Ibidem*, supl. I_4, doc. DXLI, p. 440, Duclos către generalul baron Bernard, 05. 12. 1834.

[64] Th. Codrescu, *op. cit.*, p. 226, n. 1.

[65] Hurmuzaki, *op. cit.* Supl. I_5, doc. LXIX, pp. 132–133; Nesselrode către Mihail Sturdza. 08.01.1835.

disucurs. Evident, nu au lipsit gustările, toasturile, salvele vaselor din port și *„iluminația colorată“*[66].

Aminteam la început că 1834 este anul în care Mihail Sturdza nu a precupețit nici fonduri, nici eforturi (individuale sau publice) pentru a monta cele mai fastuoase serbări din istoria recentă a principatului. 1835 – îndeosebi în momentele dificile, tensionate ale relațiilor dintre domn și Adunarea Obștească – se găsește la antipodul anului precedent. Niciunul dintre marii boieri, cu exececpția membrilor camarilei, nu a mai călcat pragul palatului pentru a-l felicita, de ziua onomastică, pe Mihail Sturdza, iar semnatarii petiției adresate țarului nu și-au luminat casele ca la 1834. Doar angajații Curții și funcționarii de stat au apris făclii la uși. Temându-se că, în cazul unei invitații la palat, frondorii nu vor da curs, domnul a renunțat la organizarea mesei sau a balului obișnuit în asemenea ocazii. A chemat numai la o *soirée dansante*, într-o casă particulară, reprezentanți ai categoriilor politice inferioare, reușind astfel să-i supere pe medicii și negustorii însemnați ai urbei, care s-au văzut amestecați în mulțime cu farmaciștii și micii comercianți[67].

Fastul primului an de guvernare dezvăluie, mult mai potrivit și mai exact decât mărturiile epocii, personalitatea lui Mihail Sturdza, înzestrată, după cum s-a văzut, cu un deosebit simț al socialului, cu o rară capacitate de valorificare a momentelor oportune pentru evidențierea calităților domnului, a rolului pe care ar fi fost acesta chemat să-l aibă în istoria recentă a Moldovei. Principele a speculat cu abilitate relația dificilă dintre el și Alexandru Ghica, domnul Valahiei, lipsa de dipsoziție a acestuia din urmă pentru ceremoniile grandioase, gafele politice și, nu în ultimul rând, accidentele sale biografice.

„...Il y a animosité personelle entre les deux Princes, et peu de bonne inteligence entre les deux Cours“, scria Chateaugiron din București[68]. *„Les deux Princes montrent toujours*

[66] „Albina românească“, 100/25.11.1834.

[67] Hurmuzaki, *op. cit.*, doc. DXCIV, p. 557, Duclos către Rigny, 27.11.1835; doc. DXCIX, pp. 562–563, Cochelet către de Broglie, 04.12.1835.

[68] *Ibidem*, XVII, doc. DCLXXXII, p. 695; Chateaugiron către Molé, 27.03.1838.

très peu de sympathie l'un pour l'autre", observă diplomatul francez Mimaut. Un articol din „Augsburgisches Allegemeine Zeitung", care-l elogia pe Sturdza și-l cobora pe Ghica, „*qui joue [...] un triste rôle dans cet article*" – scris probabil la instigarea moldoveanului – a stricat și mai mult raporturile dintre ei[69]. Mihail Sturdza trecea ca superior omologului său valah prin inteligență, cultură și aptitudini politice. În plus, principele Moldovei era convins că opoziția boierească, fie din Adunare, fie ocultă, fusese montată de Ghica însuși[70], ceea ce ar putea explica sprijinul acordat de Sturdza mișcărilor subversive din Valahia sau acțiunilor lui Câmpineanu.

La București, spre deosebire de Iași, festivitățile primirii și întronării sunt unanim apreciate ca „*sărăcăcioase*"[71], chiar dacă Ghica înțelegea prin sobrietatea ceremonială modul european de prezentare a puterii și, totodată, o aluzie la cumpătarea și demnitatea publică[72]. În comparație cu atmosfera sumbră din primul oraș al Valahiei, Iașii păreau să trăiască într-o continuă sărbătoare[73]. Sturdza însuși mai știa ceva: din cauza suferin-

---

[69] *Ibidem*, doc. DXLIII, p. 443; Mimaut către Rigny, 10.12. 1834.

[70] În 1835, Sturdza l-a exilat pe Grigore Ghica, cumnat al prințesei Brâncoveanu și văr al lui Alexandru Ghica, pe moșiile sale, sub pretextul participării lui la fronda boierească din Adunare. Explicația care circula atunci combina reprimarea criticii politice cu faptul că domnul „*était au plus mal avec le Prince Ghika*" (*ibidem*, doc. DXCIX, p. 564; Cochelet către Broglio, 04.12.1835). Rükmann știa de la Mihail Sturdza („*d'un caractère éminement soupçonneux*", *cf. Mémoire du Prince Nicolas Soutzo...*, p. 124) că partida potrivnică era sprijinită de Alexandru Ghica (*ibidem*, doc. DCII, p. 568; Duclos către de Broglio, 11.12. 1835).

[71] *Ibidem*, XXI, doc. CDXCVII, pp. 577–578; Timoni către Metternich, 27.10.1834.

[72] La instalarea prințului, „*on s'était efforcé d'enlever le caractère oriental qu'elle avait autrefois, pour lui donner autant que possible un air européen*". Balul, așteptat de toată suflarea nobilă, a fost, în cele din urmă, suspendat, „*donnant pour une raison que l'état des fortunes [...] exigeait qu'on ne fît aucune dépense qui n'eût un but véritable d'utilité et qu'on réservât son argent pour tout autre chose que les colifichets de bal*" (*ibidem*, XVII, doc. DXXXVI, pp. 424–425; Mimaut către Rigny, 03.11.1834).

[73] Reacția publică s-a vădit în starea de spirit a locuitorilor Bucureștilor în primele luni de domnie ale lui Ghica: „*La ville de Bucharest se ressent de cette espèce d'atonie de l'administration. Ce peuple de Boyards, si enjoué et en quelque sorte si insouciant, qui courait à tous les plaisirs, lorsque le général Kisseleff état au pouvoir, semble devenu un peuple de pensants. Il*

țelor, principele muntean era nevoit să abandoneze orice proiect de reprezentare fastuoasă înaintea publicului din capitală. Din știre secretă, vestea devenise zvon, iar în București circulau deja presupunerile cele mai fantastice privitoare la decesul lui Ghica[74]. De situația care-l punea fără efort într-o postură avantajoasă a știut să profite, cu abilitate, Mihail Sturdza, oferind astfel termene de comparație contemporanilor.

*

Numărul mare al ceremoniilor din 1834, modul lor de desfășurare, consecințele lor planificate sau surprinzătoare pot fi considerate, fără părtinire, ca simptome ale modernității, ale noii așezări a societății după agonia prelungă a finelui de veac XVIII și începutul secolului următor[75]. Prezența sărbătorilor trebuie interpretată și ca dovadă a funcționalității – relative – a *establishment*-ului regulamentar. Este de la sine înțeles că nu s-ar fi putut desfășura decât în circumstanțe în care să

---

n'y a plus ni bal, ni réunion à cette époque de l'année où ils étaient si nombreux. Il semblerait que l'on porte deuil de la retraite des Russes" (*ibidem*, doc. DXLVII, p. 447; Cochelet către Rigny, 08.01.1835). Aprecierile sunt însă afectate de subiectivitatea autorului; Raol Perrin vede Iașii, la 1838–1839, triști, plicticoși, fără distracție, plin de „*mutre lungi și trase, parcă ar fi obosite după o lungă abstinență*" (N. Iorga, *op. cit.*, p. 205).

[74] Hurmuzaki, *op. cit.*, XXI, doc. CDLXXXVII, p. 567; Timoni căte Metternich, 29.08.1834.

[75] Pentru legătura dintre *modernitate* și cuplul *autoritate-identitate*, am urmărit îndeaproape și verificat concluziile pertinente ale lui Burkart Holzner și ale lui Roland Robertson, prezentate în *Identity and authority: A Problem Analysis of Process of Identification and Authorization* în Roland Robertson, Burkart Holzner (eds.), *Identity and Authority. Explorations in the Theory of Society*, Oxford, 1980, pp. 24–27. Trebuie clar afirmat aici că Mihail Sturdza a urmărit edificarea, prin intermediul ceremoniilor din primul an de domnie, a unui anumit tip de autoritate, care să se valorifice prin exercițiul puterii. Este ceea ce numea J. K. Galbraith „puterea condiționată" (*conditioned power*) sau „puterea persuasivă", care se instalează și se instilează treptat prin (auto)educație, dependență socială sau autoconvingere. Către acest ultim agent al recunoașterii puterii tinde și organizarea festivităților (J. G. Galbraith, *The Anatomy of Power*, Boston, 1983, pp. 5–6). Cele trei „surse ale puterii" descrise de Galbraith – personalitatea, averea, organizarea – se recunoasc imediat, datorită efectului lor în masa privitorilor, în întregul scenariu ceremonial.

permită întreruperea ciclurilor normale de activitate pentru a face loc manifestărilor regizate a unor libertăți gestuale sau de expresie specifice mizanscenei festivale. Sturdza a înțeles foarte bine ceea ce putea satisface, pe moment, curiozitatea plebei, dar și nevoia de siguranță socială în pragul schimbării de domnie. Ceremoniile, mărețe și numeroase, certifică „starea de sănătate" a sistemului politic și-i cauționează neajunsurile. Efectul sărbătorilor ar fi, deci, metonimic: dacă s-au desfășurat potrivit așteptărilor, atunci așezământul regulamentar funcționează perfect. Este exact ceea ce trebuie și pentru a garanta stabilitatea, continuitatea politică și socială a sistemului de drept[76]. Însă, în mod fatal, toate concluziile studiului rămân parțiale până la extinderea cercetării la întreaga perioadă a domniei lui Mihail Sturdza.

---

[76] V. Abner Cohen, *Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relation* în *Man*, IV, 1969, p. 221.

Suplicii și pedepse
între spectacol și moravuri

Ovidiu CRISTEA

„Cu acest feliu de pompă i-au dus": un „spectacol" pentru un caz de „hiclenie" în veacul al XVII-lea

Cronicile care povestesc domnia lui Constantin Brâncoveanu amintesc, între altele, de conflictul mocnit dintre domnul Țării Românești și omologul său din Moldova, Constantin Cantemir. Cei doi rivali nu îndrăzneau să facă apel la arme „pentru două pricini: una că așa oaste bogată nu avea, a doua că le era frică de turci să să scoale unul asupra altuea, ca să nu le găsească vreo pricină să-i mazălească"[1] astfel că s-a recurs la un război al intrigilor, al influenței și darurilor către Poartă. După o încercare neizbutită a lui vodă Brâncoveanu de a obține mazilirea rivalului său, a fost rândul lui Constantin Cantemir să intre în „danțu"[2], „să răsplătească (...) pentru ceale ce-i făcuse". Drept urmare, domnul Moldovei a chemat la sine pe câțiva boieri pribegi în Ardeal – Staico Bucșanu paharnicul, Preda Milcoveanul, Preda Proroceanul, Radu Hațaghe și Iacșa căpitan – și i-a trimis apoi la Stambul „socotindu-se că va putea el mai mult decât Brâncoveanul"[3]. Speranțele i-au fost

[1] Anonimul Brâncovenesc, *Istoria Țării Românești de la octombrie 1688 până la martie 1717*, în *Cronicari munteni*, ed. Dan Horia Mazilu, Univers Enciclopedic, București, 2004, p. 695.

[2] Potrivit savuroasei observații a lui Ion Neculce care sugerează că acțiunile politice ale celor doi domni se pliau, asemenea unor pași de dans, după mișcările celuilalt: *Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, Editura Academiei Române, București, 1982, p. 341: „Cantemir vodă și Cupăreștii s-au mai apucat și de alt danțu asupra muntenilor și muntenii asupra lor".

[3] Radu Popescu, *Cronica lui Nicolae Mavrocordat*, în *Cronicari munteni*, p. 763; pentru conjunctura internațională v. Paul Cernovodeanu, *În vâltoarea primejdiilor. Politica externă și diplomația promovate de Constantin Brâncoveanu 1688–1714*, Silex, București, 1997, p. 15. Preda Milcovenul

spulberate însă de contramăsurile domnului Țării Românești, iar cronicarul Radu Popescu nota, în concluzie, că pribegii au fost duși de la Poartă „legați în fiiară și în cătuși, de i-au adus la București, cu mare pompă. Pe carii în câteva rânduri judecându-i, pe Staico paharnicul l-au spânzurat în târgul de afară și pe Proroceanul la Rușii de Veade, iar pre cei trei i-au trimis la ocnă. Șăzând câtăva vreame acolo, i-au slobozit“[4].

Cronicarul nu pare să dea prea multă atențiile detaliilor; nu aflăm de ce cei cinci au primit pedepse diferite, de ce condamnații la moarte au fost executați separat și nici ce se ascunde în spatele formulei „cu mare pompă“. Termenul poate să derive fie din grecescul πομπή (procesiune), fie din latinescul *pompa,-ae* (procesiune, alai, cortegiu) având un sens apropiat și în limba română. Putem deci presupune că dejucarea complotului s-a bucurat de o punere în scenă căreia puterea domnească i-a acordat o atenție aparte. Amănuntul ar sugera că acest caz de hiclenie – practică altminteri destul de obișnuită în istoria Țării Românești și a Moldovei[5] – a fost folosit de Constantin Brâncoveanu drept element al unui „discurs“ adresat nu numai elitei politice a Țării Românești, ci și, deopotrivă, spre puterea suzerană și spre rivalul din Moldova. În țara vecină, Ion Neculce nota că pe Staico l-au dus în fața domnitorului „cu o lacătă cât un șlic de mare la grumadzii. Și l-au scos la Divan înainte a toată țara ș-apoi l-au purtat tot târgul cu lăcate de-a grumadzii“[6]. Nu știm care au fost sursele folosite de cronicarul moldovean pentru acest episod, dar elementele furnizate – lacătul de mărimea unei căciuli, plimbarea vinovaților în lanțuri, prin tot târgul, în fața a „toată țara“– schițează imaginea unui spectacol montat în scopul ridiculizării autorilor complotului.

și Preda Proroceanu apar printre semnatarii scrisorii din 1689–1690 comentate de Andrei Pippidi, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII*, Editura Academiei Române, București, 1983, p. 119.

[4] Radu Popescu, *Cronica lui Nicolae Mavrocordat*, pp. 763–764.

[5] Gheorghe Lazăr, *Hiclenia*, comunicare susținută la Congresul de Genealogie și Heraldică – Iași, 1999 (în curs de publicare) a calculat că dintre cele 46 de familii boierești care au deținut, în secolul al XVII-lea funcții în administrația țării, un procent însemnat – 22 de familii (45%) – au avut unul sau mai mulți membri acuzați de hiclenie.

[6] Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, p. 342.

Pe de altă parte, felul în care cei vinovați de încălcarea ordinii politice au fost întâmpinați, judecați și condamnați pare să fi făcut parte dintr-o strategie a domnului menită să-i reafirme și să-i consolideze autoritatea și să sublinieze „asimetria dintre supusul care a îndrăznit să încalce legea și suveranul atotputernic care își arată forța"[7]. Judecarea și pedepsirea celor care au uneltit împotriva unui domn legitim nu are nimic ieșit din comun[8]. Pretendenții care eșuau în încercarea de a obține tronul sfârșeau fie executați, fie prin a fi însemnați la nas[9]. Cu totul neobișnuită a fost, în schimb, primirea cu „mare pompă" rezervată boierilor de către Constantin Brâncoveanu. Textul lui Radu Popescu pare să sugereze că a fost vorba de o umilire a hiclenilor, de parodierea unei intrări triumfale, procedeu menit să așeze în contrast pe suveran și pe uzurpator, ultimul devenit, prin intermediul falsei ceremonii, o „figură simetrică și răsturnată"[10] a domnului.

---

[7] Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, trad., postfață și note de Bogdan Ghiu, Paralela 45, București, 2005, p. 64.

[8] Valentin Al. Georgescu, *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII*-lea, Editura Academiei Române, București, 1980, pp. 130–144; Andrei Pippidi, *Tradiția politică bizantină*, p. 52.

[9] Emil Dragnev, Virgil Pâslariuc, *Rhinocopia în tradiția bizantină și românească medievală*, în vol. *In honorem Ioan Caproșu. Studii de istorie*, Polirom, Iași, 2002, pp. 95–109. Potrivit autorilor această măsură a fost în Țările Române, ca și în Bizanț, o formă punitivă menită să înlăture simbolic și nu fizic un pretendent la tron. Măsura ar fi apărut în primele decenii ale secolului al XVI-lea, în condițiile crizei puterii domnești și a sistemului succesoral și ar fi dispărut în secolul XVII când numirile de domn se fac doar de către Poartă. Rămâne de stabilit dacă toate cazurile de însemnare la nas au fost provocate de tentative eșuate de a obține tronul v. de ex. Cronica Bălenilor în *Cronicari munteni*, p. 363 care amintește că postelnicului Neagoe Săcuianul „i s-au tăiat nasul; den ce pricină noi nu știm". Vezi de asemenea observațiile lui Philippe Buc, *Rituel politique et imaginaire politique au Haut Moyen Age*, în „Revue Historique", 125, 2001, CCCVI/4, pp. 844–845 care critică presupozițiile funcționaliste potrivit cărora există o legătură strânsă între schimbările în practica rituală și modificările în structura socială și politică. În această perspectivă ar fi de văzut dacă renunțarea la practica rhinocopiei a fost doar rezultatul impunerii de către Poartă a domnilor în Țările Române.

[10] Am preluat expresia lui Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, p. 36: „În zona cea mai întunecată a câmpului politic, se conturează condamnatul, ca figură simetrică și răsturnată a regelui".

Istoria anonimă a Țării Românești pare să sprijine această ipoteză. Potrivit acestui text: „viziriul au poruncit capichehaielor rumânești și boerilor ce era acolo și cu un popă Necula de la Sinop, du peste Marea Neagră, credincios domnului muntenesc, de luară pe Staico și cu ai lui băgați în fieară și în cătuși și-i puseră într-un car mocănesc și într-acel ceas îi porniră, de-i aduseră în țară, pe carei i-au descărcat din car la casa iazagiului în București și au poruncit tuturor slujitorilor și toți oamenii târgului să să strângă să-i vază cum îi aduc. Și mult norod de oameni se strânsese cât toate ulițele era înpănate din cătro veniea. Și trimise pe gâdea cu un ciomag mare în mână de veniea înnaintea lor în chip de postelnic mare, că așa să auziea, precum Staico vrea să fie domn în Țara Rumânească.

Drept aceea și Costandin vodă îi făcea cinste ca aceea de-i trimisese pe gâdea în loc de postelnic mare, cu toeag de beldie și pe armașul cel mare înnainte însemnând și sfârșitul lui în ce chip va să fie. Mai veniea înnainte și boerii care era trimiși la Țarigrad pentru dânșii și de o parte și de alta toată slujitorimea din casa lui Efendi până în divanul cel mare rânduri, rânduri, în spătăriea cea mare boerii al doilea, în spătăria cea mică domnul cu boerii cei mari toți, ușile toate deschise. Pe dânșii îi ducea călărașii de Țarigrad de supțioară și înpiedicați în fieară și mâinile în cătuși. Așa legați de mâini și de picioare și cu acest feliu de pompă i-au dus la Costandin vodă și i-au îngenuncheat. Începu Costandin vodă să zică: N-aș fi gândit Staico să văz una ca aceasta, zău, n-aș fi gândit în vieața mea. Cela ce într-atâta vreme, printr-atâtea locuri și cu atâtea feliuri de umblete astăzi să te văz dinnaintea mea într-acesta chip, zău, n-aș fi gândit. Staicu, răspunse: Greșit sunt Mării tale, doamne. Dumnezeu m-au dat în mâna Mării tale; mila măriei tale încă este mai mare decât greșala mea. Zise domnul Predii din Prooroci și celorlalți ca de acestea. Să mai zică ei ceva nimică n-au mai zis, fără decât greșiți sântem doamne, greșiți și ce va fi mila Mării tale. Zise domnul: Armaș, ia pă dumnealor de-i du în pușcărie, unde ș-au gătit, că noi avem altă treabă să bem, astăzi. Și-i rădicară de-i duseră în pușcărie și domnul au rămas cu boerii toți de au șăzut la masă toată zioa până noaptea,

cu fealuri de muzice, cu tunuri, precum este obiceiul domnilor, pentru că să întâmplase într-acea zi și nuntă“[11].

Avem de-a face deci cu o ceremonie în toată regula în care domnul este în același timp regizor, scenarist și personaj principal. Toate ingredientele necesare pentru un spectacol sunt prezente: un loc de desfășurare[12], personaje (domnul, hiclenii, falsul postelnic/gâdele, marele armaș, boierii, „calarașii de Țarigrad“), public. Farsa este sugerată de preluarea atributelor marelui postelnic[13] de către călău, personaj marginal prin excelență deoarece, prin natura meseriei sale, încalcă tabu-ul vărsării sângelui[14]. Mai mult decât atât, gâdele era în cele mai multe situații un țigan, categorie definită în Țările Române prin lipsa de personalitate juridică[15]. Travestirea în hainele

---

[11] Anonimul Brâncovenesc, *Istoria Țării Românești*, pp. 697–699. Pentru încercările de atribuire a cronicii vezi Aurora Ilieș, *Constantin Brâncoveanu și cronistica epocii sale*, în vol. *Constantin Brâncoveanu*, redactori coord. Paul Cernovodeanu, Florin Constantiniu, Editura Academiei Române, București, 1989, pp. 207 și 213 nota 89.

[12] O analiză a acestei probleme pentru spațiul polon la Hanna Zaremska, *Lieux d'exécution à Cracovie aux XIV-XVIe siècles*, în vol. *Lieux du pouvoir au MoyenAge et à l'époque moderne*, texte reunite și prezentate de Michal Tymowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Varșovia, pp. 185–196. Pentru alegerea și funcția locului de celebrare în Țările Române v. Radu G. Păun, *Sărbătoare și propagandă în Țările Române. Strategiile gestului și cuvântului (1678–1821)*, în „Sud-Estul și Contextul European. Buletin“, III, 1995, p. 31.

[13] Pentru atribuțiile marelui postelnic v. Nicolae Stoicescu, *Sfatul domnesc și marii dregători din Țara Românească și Moldova se. XIV-XVI*, Editura Academiei Române, București, 1968, pp. 263–271.

[14] Jacques Le Goff, *Meserii licite și meserii ilicite în Occidentul medieval*, în Idem, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*, trad. Maria Carpov, Meridiane, București, 1986, I, p. 152; cf. Jean Paul Roux, *Regele. Mituri și simboluri*, trad. Andrei Niculescu, Ed. Meridiane, București, 1998, p. 148; Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, p. 69.

[15] Viorel Achim, *Țiganii în istoria României*, Editura Enciclopedică, București, 1998, p. 38. Situație similară și în Transilvania unde țiganii exercită adeseori meseria de călău. V. mărturia lui Ștefan Szántó în *Călători străini despre Țările Române*, II, volum îngrijit de Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu Dersca-Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Editura Academiei Române, București, 1970, p. 498: „Căci aci sunt folosiți drept gâzi țiganii sau turcii prinși, întrucât este lucru nemaipomenit ca un ungur să fi făcut vreodată pe călăul, căci ar vrea mai bine să moară de zece ori decât să împlinească o slujbă atât de mârșavă“ cf. cu textul lui Giovan Andrea Gromo, *ibidem*, p. 338.

marelui postelnic a fost datorată, potrivit textului, pretenţiilor la tron ale lui Staico Bucşanu. Postelnicul/călău face intrarea în scenă a falsului domn, în timp de marele armaş îi asigură ieşirea. Apariţia demnitarului însărcinat cu prinderea, cercetarea vinovaţilor şi executarea pedepselor[16] sugerează deznodământul. Textul cronicii este, de altfel, fără echivoc apariţia marelui armaş „însemnând şi sfârşitul lui în ce chip va să fie". Din farsă în actul întâi, reprezentaţia se va transforma, ulterior, în tragedie, dar până atunci este dusă până la capăt umilirea prizonierilor.

Asemenea unor captivi de război, care făceau parte din cortegiul învingătorului, boierii vinovaţi au fost purtaţi „de supţioară" în lanţuri, sub ochii unei mulţimi care umpluse până la refuz străzile, până în faţa domnitorului. E greu de spus dacă precizarea potrivit căreia escorta a aparţinut „călăraşilor de Ţarigrad", adică a curierilor însărcinaţi cu transmiterea ştirilor a avut, sub pana cronicarului, un anumit tâlc. Se poate observa doar că nici escorta din timpul paradei nu a fost constituită din gărzi autentice fiind substituită cu olăcarii domneşti.

Ne putem întreba dacă toată această reprezentaţie insolită a avut un model la care s-a raportat şi prin intermediul căruia a sugerat tâlcul punerii în scenă, mesajul pe care domnia a încercat să îl transmită[17]. Desigur primul impuls ar fi analogia cu batjocorirea lui Iisus de către soldaţii romani: „Iar ostaşii au dus pe Isus în curte, adică în pretoriu şi au adunat toată cohorta. L-au îmbrăcat cu purpură, au împletit o cunună de

[16] Valentin Al. Georgescu, Petre Strihan, *Judecata domnească în Ţara Românească şi Moldova 1611–1831*. Part. I *Organizarea judecătorească (1611–1740)*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1979, pp. 137–139; cf. Nicolae Stoicescu, *Sfatul domnesc şi marii dregători*, pp. 227–233.

[17] Nu trebuie desigur pierdut din vedere faptul că nu se poate pune semnul egalităţii între intenţiile lui Constantin Brâncoveanu, modul în care acestea au fost transpuse în practică şi felul în care cronicarul a fixat în scris întreaga ceremonie. Totodată este greu de apreciat în ce măsură aceste intenţii au fost corect descifrate de către mulţimea de privitori, respectiv de cititorii textului Anonimului Brâncovenesc. Pentru o analiză amănunţită între ritual, desfăşurarea acestuia şi textul scris vezi incitanta lucrare a lui Philippe Buc, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, 2003, pp. 2–13.

[18] Cf. Matei, XXVII, 26–31 care adaugă trestia pusă în chip de sceptru în mâna dreaptă a lui Iisus Hristos.

spini și I-au pus-o pe cap. Apoi au început să-L salute: plecăciune, Împăratul Iudeilor! Și-L loveau în cap cu o trestie, îl scuipau îngenuncheau și I se închinau. După ce și-au bătut astfel joc de El, L-au dezbrăcat de haina de purpură, L-au îmbrăcat cu hainele Lui și L-au dus afară ca să-L răstignească“ (Marcu, XV, 16–20)[18]. O asemenea apropiere este însă dificil de probat. Sub pana cronicarului nu există nici cea mai vagă aluzie la textul evangheliilor și ar fi greu de presupus că Brâncoveanu ar fi ales pentru conspiratori un model atât de ilustru. În plus, în afara întâmpinării de către un fals postelnic, Staico Bucșanu nu este asociat în nici un fel cu însemnele puterii. Coroana, mantia de purpură, sceptrul menite să ia în râs regalitatea lui Iisus, nu sunt amintite de cronicar și nu par să fi fost folosite în timpul ceremoniei din 1693[19].

Mult mai probabilă este analogia între această procesiune și un aspect al pedepsei aplicate pentru crima de lezmajestate în Bizanț. Cei care se făceau vinovați de tentativă de răsturnare a împăratului erau supuși unei batjocoriri în public fiind legați de mâini și obligați să călărească invers pe spinarea unui asin[20] sau a unei cămile râioase[21]. Acest „triumf batjocoritor“ ar sugera, pentru Michael Mc Cormick, tendința de a scoate în evidență pedepsele simbolice, mai degrabă decât pe cele reale[22]. Ceremonia a suferit de-a lungul timpului schimbări semnifica-

---

[19] Este greu de spus dacă cele trei simboluri aveau corespondent în rândul însemnelor puterii domnești din Țările Române; Radu G. Păun, *Încoronarea în Țara Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea. Principii, atitudini, simboluri*, în „Revista Istorică“, V, 1994, p. 757 identifica un lot-tip care ar cuprinde coroana, sceptrul, crucea, spada și tronul.

[20] Este cazul patriarhului Anastasius care a sprijinit, în timpul lui Constantin al V-lea, revolta lui Artavasd; drept pedeapsă patriarhul a fost biciuit și plimbat de-a-ndoaselea călare prin Hipodrom v. Michael Mc Cormick, *Vittoria Eterna. Sovranità trionfale nella tarda antichità a Bisanzio e nell'Occidente Altomedievale*, Vita e Pensiero, Milano, 1993, p. 169; cf. cu exemplul lui Toma Slavul plimbat însă în fața trupelor (*ibidem*, p. 181).

[21] Cazul lui Andronic I a cărui pedepsire, extrem de complexă, a inclus și un „triumf batjocoritor“ (γελοιώδους θριάμβου) animalul de povară fiind cămila v. Nicetas Choniates, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, vol. II, (coordonatori) Jan-Louis Van Dieten și Anna Pontani, Arnoldo Mondadori, Florența, 1999, XI, 8, 8, p. 301.

[22] Michael Mc Cormick, *Vittoria Eterna*, p. 485 autorul nu susține, desigur, că acestea din urmă nu erau aplicate.

tive. Mutată cândva, în secolul al IV-lea, din stradă în interiorul hipodromului, a revenit în stradă din secolul al VIII-lea reconfigurând rolul împăratului în desfășurarea procesiunii.

În cazul Țărilor Române expunerea publică a unui vinovat a păstrat fondul bizantin modificând însă forma. Ioan Belsius amintește de „husărelul“[23] plimbat prin târg drept urmare a tentativei eșuate de a-l asasina pe Despot. Emisarul Habsburgilor relatează că „osândit la moarte a fost dus prin tot locul legat, repetând fără încetare pe drum: Am fost trădător față de domnul voievod și sufăr o pedeapsă dreaptă; cei ce ar încerca același lucru să-și ia o răsplată ca aceasta“[24]. Mai apropiate în timp de exemplul din 1693 sunt cazurile lui Stroe Leurdeanul și al lui Constantin Știrbei. Ultimul exemplu intră însă într-o categorie aparte întrucât boierul s-a făcut vinovat nu de „hiclenie“ față de domn, ci de însușirea unei părți din banii care urmau să intre în vistierie[25]. În plus, porunca dată căpitanului de dorobanți „să cauți un car, să-l pui și să-l duci la Mehedinți păn satele carele le-au jăfuit să le dea banii care le-au luat și apoi să-l aduci, însă să-l bagi și în feară“[26] nu a mai apucat să fie pusă în aplicare datorită intervenției soției condamnatului, rudă cu domnul[27].

---

[23] V. discuția termenului la Maria Holban, *Despre osândiri la moarte prin „glasul poporului" sub Despot*, în „Studii. Revistă de Istorie“, XXII, 1969, 6, p. 1156 și nota 6.

[24] *Călători străini*, II, p. 141–142. Interesant este că Belsius nu spune nimic despre modul în care a fost executat „husărelul“. În schimb un alt spion al lui Alexandru Lăpușneanu a fost tras în țeapă după ce, la rândul său, „și-a mărturisit crima în piața mare“ (*ibidem*, p. 155). Cf. pentru cazul francez considerațiile lui Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, p. 58.

[25] Cazul a făcut obiectul studiului semnat de Daniel Barbu, *Iertarea și dreptatea sau despre economia socială a darului*, în Idem, *O arheologie constituțională românească. Studii și documente*, Editura Universității, București, 2000, pp. 49–62.

[26] Anonimul Brâncovenesc, *Istoria Țării Românești*, p. 717.

[27] Iertarea acordată arată că milostenia domnului putea să șteargă orice vinovăție. Pentru Daniel Barbu, *Iertarea și dreptatea*, p. 51: „Iertarea se dovedește a fi regula politică fundamentală, este însăși legătura constituțională dintre domn și țară“ deoarece chiar și în cazul celor mai grave fărădelegi nu sunt puse în discuție principii „ci doar echilibrul raporturilor personale dintre țara constituțională și domn“ (*ibidem*).

Mult mai asemănătoare cu exemplul din 1693 este situația lui Stroe Leurdeanul. Judecat de Antonie vodă pentru vina de a fi instigat uciderea postelnicului Constantin Cantacuzino, vornicul Stroe a fost pus „într-un car cu doi boi, numai cu anteriul și cu nădragii și au pus niște priviți la car și i-au spânzurat răvașele acelea (ale cui vor fi fost, Dumnezeu știe) și așa cu acea pompă l-au trecut pen târg și l-au dus la mănăstirea Sneagovului, dar nu l-au omorât, ci fără voe l-au călugărit“[28]. Ocara purtării prin târg, sumar îmbrăcat și cu „corpurile delicte“ atârnate de gât[29] se apropie de umilirea publică suferită de Staico Bucșanu și tovarășii săi. Potrivit exegezei episodului, modul exemplar în care Stroe Leurdeanul a fost pedepsit, a urmărit punerea în antiteză a vinovatului și a victimei. Înjosirea ieșită din comun a unui mare dregător a constituit un fel de reparație morală pentru Constantin Cantacuzino, proces ce a culminat cu călugărirea forțată a vornicului Stroe tocmai în locul în care Constantin postelnicul fusese ucis – mănăstirea Snagov[30].

Există însă și câteva diferențe semnificative. În cazul boierilor hicleni procesiunea a avut loc înainte de judecarea cazului și de pronunțarea sentinței. Acest detaliu sugerează o miză aparte pusă în joc de către domn, care a ținut să separe umilința publică de execuția condamnaților. Prima parte pare să sugereze că tentativa de tulburare a liniștii țării a fost un act necugetat, o nebunie, care în ultimă instanță trebuia să fie

---

[28] *Cronica Bălenilor*, în *Cronicari munteni*, pp. 362–363. Discuția episodului judecării lui Stroe la Gheorghe Lazăr, *Funcția divanului ca instituție administrativ judecătorească în Țara Românească și componența acestuia (1654–1688)*, în vol. *Historia Manet*, volum omagial Demény Lajos, editat de Violeta Barbu și Tüdös S. Kinga, Kriterion, București-Cluj, 2001, pp. 383–385.

[29] Analogii cu cazul francez la Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, p. 58 prin acest procedeu vinovatul este legat de corpul delict, de crima pe care a comis-o și atestă astfel adevărul acuzațiilor ce i-au fost aduse.

[30] Gheorghe Lazăr, *Funcția divanului*, p. 384; foarte sumar episodul e amintit de Valentin Al. Georgescu, *Bizanțul și instituțiile românești*, p. 238; cf. Cristina Codarcea, *Société et pouvoir en Valachie (1601–1654) entre la coutume et la loi*, Editura Enciclopedică, Bucarest, 2002, p. 245 și nota 53 vorbește de „moartea politică“ a boierului obligat să se călugărească.

[31] Daniel Barbu, *Iertarea și dreptatea*, p. 55.

luată în râs de întreaga obște. Daniel Barbu a remarcat că, pentru epoca respectivă, „starea de odihnă a fost dorința fundamentală a societății românești, criteriul după care aceasta era înclinată să evalueze reușita politică a oricărei domnii". În această interpretare orice răzvrătire „nu ar fi făcut decât să tulbure liniștea țării și liniștea socială"[31] și, în ultimă instanță, ar fi fost un act de nebunie care trebuia tratat cu ocară. Era „nebun ticălosul și făr de minte" spune, în acest sens, Anonimul Cantacuzinesc despre tentativa lui Hrizea din Bogdănei de a obține tronul la sfârșitul domniei lui Matei Basarab[32]. Nebun a fost, câteva decenii mai târziu, și Preda din Prooroci care s-a prezentat la Poartă în ținută nemțească[33], iar textul sugerează că Staico Bucșanu a fost la fel de nebun să se întovărășească cu el. Cronicarul pune pe seama domnului cuvinte din care rezultă discrepanța dintre vârsta și experiența boierului și gestul de a unelti. Degeaba a umblat vreme îndelungată prin diferite locuri, în zadar a putut să vadă și să audă tot felul de lucruri, dacă a fost atât de nesăbuit încât să ajungă legat în mâinile domnitorului legitim. Ambițiile politice nemăsurate reproșate boierului din Merișani ("ânnălțându-se și el cu firea")[34] par să fie un ecou al sintagmei „domn din mijlocul mărăcinilor"[35], formulă batjocoritoare menită să definească caracterul grotesc al tentativei de dobândire a tronului. „Liniștea țării", odată tulburată, nu poate atrage în caz de eșec decât oprobriul.

În contrast, a doua parte a rezolvării crizei, judecata și pedeapsa, pare să ignore caracterul demn de luat în râs al

[32] Anonimul Cantacuzinesc, *Istoria Țării Românești*, în *Cronicari munteni*, p. 179.

[33] Anonimul Brâncovenesc, *Istoria Țării Românești*, p. 697: „portul cel nemțesc (ca să nu zic nebunesc) ce-l purta Preda de Prooroci".

[34] Radu Greceanu, *Istoria domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu Voievod*, în *Cronicari munteni*, ed. Dan Horia Mazilu, Univers Enciclopedic București, 2004, p. 456.

[35] Anonimul Cantacuzinesc, *Istoria Țării Românești*, în *Cronicari munteni*, p. 179; ca o comparație vezi formula „rege al pălăriei și al vântului" prin care cronicarul catalan Ramon Muntaner persifla pretențiile lui Carol de Valois de a deveni împărat latin de Constantinopol v. Ramon Muntaner, *La spedizione dei Catalani in Oriente*, ed. de Cesare Giardini, Milano, 1958, p. 132; Radu Greceanu, *Istoria*, p. 457 ține să sublinieze originea umilă a lui Staico ("au fost om de jos").

tentativei. Oricât de „fără de minte" s-au dovedit a fi conspiratorii, domnul trebuie să judece și să respecte pravila. Pedeapsa capitală promulgată în prezența reprezentantului Bisericii vine să întărească rolul justițiar al domnului și să descurajeze orice altă tentativă de același gen.

O altă diferență față de cazul lui Stroe Leurdeanu este legată de ponderea pe care expunerea în public o are în dialogul dintre putere și osândit. Dacă în cazul lui Stroe umilirea în fața mulțimii se reduce la plimbarea prin târg, în 1693 parada conspiratorilor legați în lanțuri constituie doar o primă etapă a spectacolului. Ea s-a derulat pe străzile Bucureștiului până în spătăria cea mică, acolo unde cu „ușile toate deschise" așteptau domnul și boierii cei mari. Cuvintele par să sugereze că, în ciuda diminuării numărului celor care puteau asista la scenă, caracterul public al acesteia s-a menținut chiar și într-un spațiu rezervat doar elitei politice a țării.

Următorul moment, esențial pentru întreaga reprezentație, este cel al confruntării dintre domnul legitim și uzurpator. Triumful celui dintâi este urmarea judecății lui Dumnezeu chiar dacă, în ultimă instanță, turcii au fost cei care au înclinat balanța în favoarea lui Constantin Brâncoveanu. Succesul trebuie, drept urmare, exhibat în fața întregii țări nu numai pentru a da pildă celor care ar mai fi cutezat să încerce obținerea tronului, dar și pentru a sublinia, în ochii tuturor, legătura specială existentă între domn și divinitate. Evenimentul[36] organizat în 1693 este un discurs al puterii, o formă de reprezentare, „o manieră prin care principele se prezintă, se expune societății"[37].

În această logică, dialogul dintre vodă Brâncoveanu și boierii hicleni, așa cum este relatat de cronicar, vine să confirme și să întărească intențiile puterii. Toți captivii se declară pe rând vinovați, toți sunt conștienți că au fost dați de Dumnezeu în mâinile domnului, toți se încredințează milosteniei domnești.

[36] Am preluat aici definiția lui Andreas Suter, *Histoire sociale et événements historiques. Pour une nouvelle approche*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales", 52, 1997, p. 545 pentru care evenimentul este un fapt cu un caracter neașteptat sau extraordinar în raport cu orizontul cotidian.

[37] Radu G. Păun, *Sărbătoare și propagandă*, p. 30.

Din nou am fi tentați să căutăm o sorginte bizantină pentru un astfel de duel verbal în care prizonierii nu fac decât să respecte regulile impuse de învingători. În Bizanț exista obiceiul ca îngenuncherea rebelului în fața împăratului să fie urmată de o călcare rituală în picioare a celui învins[38], abia apoi urmând pronunțarea sentinței și execuția. Un exemplu celebru de călcare, dar după un alt ceremonial, este cel al lui Petru Rareș de către sultan. Potrivit celui de-al XIV-lea dintre cuvintele lui Neculce, Rareș a fost îmbrăcat „cu caftan să fie iarăși domnu în Moldova" numai după ce sultanul a trecut în trei rânduri cu calul peste el[39].

Călcarea în picioare este amintită în mod aluziv de Anonimul brâncovenesc („l-au osândit Dumnezeu de l-au adus supt picioarele lui ca pre un vrăjmaș")[40] însă lipsește în derularea ceremoniei din 1693. Cu această ocazie a fost păstrată doar aducerea în fața suveranului și apelul la mila acestuia. Dacă în cazul *basileilor* soarta vinovaților era decisă pe loc, în cazul relatat Constantin Brâncoveanu a lăsat să se prelungească suspansul.

Domnul a pus capăt dialogului și procesiunii dând pe mâna armașului pe vinovați pentru că a considerat că, împreună cu boierii, are lucruri mai importante de făcut. Este greu de spus dacă cuvintele „că noi avem altă treabă, să bem, astăzi" s-au datorat „pentru că să întâmplase într-acea zi și nuntă" sau pentru că domnul a vrut să adauge o notă în plus umilinței;

---

[38] V. cazul lui Toma Slavul analizat de Michael Mc Cormick, *Vittoria Eterna*, pp. 180–182.

[39] Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, p. 171: „Iară după ce s-au dus Petru-vodă la Poartă, așea vorbăscu oamenii, că au grăit viziriul înpăratului să-l iarte și să-l puie iar domnu în Moldova. Iar înpăratul au răspunsu că-i giurat, până nu va trece cu calul preste dânsul, să nu-l lasă. Deci viziriul au zis că-i pre lesne a plini măriia-ta giurământul. Și l-au scos la câmpu și l-au culcat la pământ, învălit într-un harariu și l-au sărit înpăratul de trii ori cu calul. Iar alții zicu că au șezut supt un pod și înpăratul au trecut de trii ori pe pod".

[40] Anonimul Brâncovenesc, *Istoria Țării Românești*, p. 699; interesant este că o formulă asemănătoare se regăsește în textele lui Axinte Uricariul și Gheorghe Papadopol referitoare la rânduiala de încoronare a domnilor: „Întărește brațul lui și supune picioarelor lui orice dușman și potrivnic" v. Radu G. Păun, *Încoronarea*, p. 749.

amânând judecarea unor „smintiți“ Brâncoveanu părea să dea de înțeles că puterea sa este temeinic consolidată și că nu poate fi pusă la îndoială de personaje de calibrul celor cinci hicleni. Oricum faptul că, în ultimă instanță, domnul a fost cel care a decis momentul în care Staico Bucșanu și tovarășii săi au fost întâmpinați „cu mare pompă“ ar fi un indiciu în favoarea celei de-a doua variante. Tot în același sens ar pleda și însemnarea cronicarului că Staico și ai săi au fost duși „în temniță de desupt, unde lăcuesc tâlharii“[41]. Închiderea la un loc cu infractorii de rând constituia o măsură în plus de degradare; în definitiv, cine ridica mâna asupra suveranului său legitim ridica mâna împotriva lui Dumnezeu.

Judecarea celor cinci a mai avut însă de așteptat. „Multă vreme au trecut“ precizează cronicarul „până a le face divanurile“. Ar fi de văzut dacă această amânare a ținut de încercarea domnului de a da de ramificațiile complotului sau dacă a avut în vedere alte considerente. Până a găsi însă un răspuns acestei chestiuni merită discutate alte câteva elemente din primirea „cu mare pompă a celor cinci“. În primul rând, care a fost rolul publicului în această punere în scenă[42]? Textul susține că domnul a dat dispoziții slujitorilor și oamenilor târgului să se adune și că porunca a fost îndeplinită.

Michel Bée a insistat asupra rolului publicului în cazul execuțiilor din Franța și asupra relațiilor care se stabilesc între osândit și privitori. Istoricul francez a avansat chiar ipoteza unei substituiri sau al unui transfer de vinovăție dinspre mulțime spre condamnat printr-un proces care îmbracă aspecte extrem de complexe[43]. În spațiul românesc verificarea unei astfel de ipoteze ar avea nevoie de un suport documentar care, de foarte multe ori, lipsește.

---

[41] Anonimul Brâncovenesc, *Istoria Țării Românești*, p. 699.

[42] Pentru importanța participării publicului la sărbătorile domnești v. Radu G. Păun, *Sărbătoare și propagandă*, p. 34; pentru situația execuțiilor și a rolului publicului în aceste spectacole punitive v. Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, pp. 68 și 74–76.

[43] Michel Bée, *La societé traditionelle et la mort*, în *Le XVII-e siècle*, 106–107, 1975, p. 97.

Chiar și atunci când se fac referiri la reacțiile spectatorilor, acestea insistă, în primul rând, pe aprecierea justeței pedepsei. Este însă legitim să ne întrebăm dacă este vorba de o transpunere fidelă în scris a sentimentelor mulțimii sau, poate, de o strategie a autorului textului. De exemplu, Ioan Belsius amintește că pedepsirea de către Despot a pretendententului la tron Andreica nu a provocat împotrivirea mulțimii „nici cu cuvântul, nici cu fapta“[44]. Este însă mai probabil că, în acest fel, Belsius încerca să-l convingă pe Maximilian de Habsburg că domnul Moldovei se bucura de sprijinul poporului său[45]. Tot ca un artificiu literar poate fi interpretat și epilogul relatării lui Wolffgang Bethlen despre decapitarea unora dintre participanții la conspirația împotriva principelui Transilvaniei, Sigismund Bathory, în 1594. Potrivit textului, o ploaie violentă, care a spălat de sânge trupurile executaților, ar fi făcut mulțimea să afirme că aceștia au fost nevinovați și că au fost pe nedrept condamnați la moarte[46].

Exemplele sus-amintite nu ilustrează existența unei relații între condamnat și public de tipul celei argumentate de Michel Bée pentru Franța. O excepție ar constitui două cazuri de condamnare la moarte prin „glasul poporului“ analizate de Maria Holban[47], dar autoarea studiului se ferește, pe bună dreptate, să tragă concluzii tranșante. Mai întâi, pentru că ar trebui descifrat ce înțelege autorul textului, Ioan Belsius, prin

---

[44] *Călători străini*, II, p. 155.

[45] Interpretare sprijinită chiar de concluzia lui Belsius: „De aici se poate vedea aplecarea poporului pentru Despot și felul cum cârmuiește și cât de stăruitor își întărește puterea“, *ibidem*, pp. 155–156.

[46] Wolffgang Bethlen, *Historia de rebus Transilvanicis*, ed. secunda, III, Cibinii, 1783, pp. 472–473: „quam primum autem decollate sunt, magna & vehemens imbrium vis de coelo decidit, corporaque decollatorum a sangvine lavit; ex quo signo plurimi conjectabant, illos insontes fuisse & immerito mortem subivisse“.

[47] Maria Holban, *Despre osândiri la moarte prin „glasul poporului"*, în „Studii. Revistă de Istorie“, XXII; 1969, 6, pp. 1155–1163; în opoziție cu această manieră de a judeca se află forma secretă a procedurii în cazul Franței. Pentru Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, p. 49 prin această manieră monarhul ar sublinia că dreptul de a pedepsi constituie o prerogativă regală prin excelență care nu ar putea fi preluată de mulțime.

popor[48]; apoi pentru că este greu de spus dacă „glasul poporului“ a funcționat, fie și pentru scurt timp, ca instanță de judecată sau dacă a fost doar un artificiu prin care Despot a încercat să scape de boierii ostili[49].

Revenind la ceremonia din 1693 rolul publicului pare să fi fost, în lipsă de alt reper, doar unul pasiv. Simpla defilare prin fața mulțimii adunate din târg era un act de înjosire, un gest prin care puterea încerca să fixeze drept pildă în memoria asistenței ceea ce pățeau cei care îndrăzneau să uneltească. Chiar și în această situație ar trebui să ne întrebăm în ce măsură acest mesaj era reținut de cei cărora le era adresat? În această privință răspunsul pare să fie mai degrabă contrar intențiilor domniei. Numărul foarte mare de cazuri de „hiclenie“ din secolele XVI–XVII arată faptul că, deși cei care se angajau într-o asemenea aventură își puneau în pericol viața și averea, existau destui dispuși să-și asume acest risc. Nici în privința altor tipuri de pedepse nu s-ar constata mari diferențe. Georg Reicherstorffer preciza pentru Moldova secolului al XVI-lea că „uneori se dau pedepse aspre chiar și pentru cele mai mici abateri, pentru ca prin aceasta să fie aduse la mai multă ascultare sufletele lor pline de îndărătnicie. O dovadă a acestui lucru se poate vedea în mulțimea de oameni orbi cărora li s-au scos ochii sau cei cărora li s-au tăiat mâinile pentru faptele săvârșite“[50], iar Ioan Belsius confirmă aceste observații afirmând „toată această țară poate fi numită țara schingiuiților, a celor chiorâți și orbiți, a ciungilor și a mutilaților“[51] cuvinte ce sugerează că asprimea pedepselor nu reușea să oprească comiterea fărădelegilor[52].

---

[48] *Ibidem*, pp. 1160–1161 Belsius ar face o diferențiere între popor și mulțime. Poporul ar fi reprezentat de locuitorii târgurilor Moldovei, în timp ce populația rurală ar fi constituit mulțimea.

[49] *Ibidem*, p. 1159.

[50] *Călători străini despre Țările Române*, I, vol. îngrijit de Maria Holban, p. 201.

[51] *Călători străini*, II, p. 132.

[52] Ne putem întreba însă dacă nu cumva Belsius încearcă să contrapună politica lui Despot celei a predecesorului său, Alexandru Lăpușneanu, așa cum o sugerează pasajul: „În locul celei mai cumplite nedreptăți și tiranii a lui Alexandru el rostește judecăți cu cea mai mare nepărtinire și păzește dreptatea față de tot neamul de oameni...“ (Călători străini, II, p. 131).

Concluzii similare se pot trage, măcar pentru unele situații, și pentru regatul Franței. Aici au fost promulgate, începând cu domnia lui Henric al IV-lea, un număr de edicte împotriva duelului. Această practică era asociată cu o crimă de lezmajestate, iar cei care se făceau vinovați riscau pedepse foarte aspre. Dar, în ciuda unor execuții sau a expunerii celor căzuți în duel în locurile rezervate condamnaților la moarte, măsurile luate nu par să fi dat rezultatele așteptate[53].

Întorcându-ne la primirea cu mare pompă a celor cinci boieri de către vodă Brâncoveanu putem trage concluzia că, deși caracterul exemplar al pedepsei nu poate fi exclus, miza reprezentației oferite pare să fi fost în altă parte. Este sugestiv în acest sens că, deși în cazuri de hiclenie se obișnuia fie executarea vinovaților, fie însemnarea lor la nas[54], Constantin Brâncoveanu a recurs la o înjosire publică menită să ucidă „corpul politic" al celor vinovați. Batjocura apare astfel drept o armă de temut pentru distrugerea reputației unui adversar politic. „*Rire d'un membre de la cour peut être mortel*" afirma Jacques Le Goff în legătură cu mijloacele regelui Angliei Henric al II-lea Plantagenetul[55], iar observația își găsește corespondent în cuvintele „ca să nu li se întâmple o asemenea rușine unor boieri ai Moldovei"[56] amintite de Dimitrie Cantemir în legătură cu un pedepsirea unor uneltitori împotriva tatălui său.

Dacă această interpretare e corectă atunci mulțimea celor schingiuți ar fi doar o exagerare menită să argumenteze caracterul tiranic al domniei lui Lăpușneanu.

[53] O ordonanță din 1643 recunoștea în preambulul său că nici clemența, nici pedepsele severe nu au reușit să pună capăt flagelului duelului. V. pentru această problemă studiul lui Richard Herr, *Honor versus Absolutism: Richelieu's Fight against Dueling*, „Journal of Modern History", 27, 1955, 3, pp. 281–285.

[54] Emil Dragnev, Virgil Pâslariuc, *Rhinocopia*, pp. 95–109; Cristina Codarcea, *Société et pouvoir*, p. 245 consideră că însemnarea la nas nu se aplica în cazurile de hiclenie deoarece era nevoie de o pedeapsă violentă menită să pună în evidență gravitatea actului de trădare.

[55] Jacques Le Goff, *Une enquête sur le rire*, în „Annales. Histoire, Sciences Sociales", LII, 1997, 3, p. 452.

[56] Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii, cognomento Senis, Moldaviae principis*, ediție critică Dan Slușanschi și Ilieș Câmpeanu, Editura Academiei Române, București, 1996, p. 193.

În punerea în scenă din 1693 gesturile și cuvintele par să se substituie armelor căci, asemenea acestora, îi aduc pe cei învinși la picioarele unsului lui Dumnezeu. Constantin vodă pare astfel să urmeze ideea potrivit căreia „mai tare decât cuvântul nemica nu easte. Că adevărat că pre o mulțime de norod pre carea nu o are putea nenumărată sabie să o supuie, iară un cuvânt singur o pleacă supt voia lui, ori spre rău, ori spre bine și pre inema cea prea blândă o face mai sireapă decât toate ceale sălbatece, iară pre cea sălbatecă și împietrită o mangâie și o îmblânzește“[57]. Gestul și cuvântul sunt folosite de domnie pentru a-și batjocori adversarii și pentru a reface în mod simbolic coeziunea „țării“ pusă în pericol de boierii hicleni. Tulburarea „odihnei“ (Daniel Barbu), amenințarea stabilității politice a țării, a avut nevoie de un răspuns pe măsură care să marcheze în plan simbolic regăsirea stării de echilibru. Iar această replică a fost ilustrată prin spectacolul care a avut drept miză ridiculizarea până la minimalizare a celor vinovați. Captivii sunt târâți de-a lungul unei procesiuni care străbate progresiv mulțimea, slujitorii domnești, boierii mari pentru a ajunge în final în fața tronului râvnit. Aici domnul legitim își arată surprinderea în fața unei asemenea fărădelegi și obține, pe rând, de la vinovați recunoașterea fărădelegii. În plus, solicitarea îndurării consacră „minusul de putere ce-i caracterizează pe cei supuși unei pedepse“[58] și constituie momentul de apogeu al umilirii. De la umilință la derizoriu saltul este făcut prin invitația la banchet adresată de domn boierilor țării, și prin închiderea captivilor în temnița pentru tâlhari.

Pe lângă acest mesaj adresat țării, ceremonia pusă în scenă a avut probabil și o altă miză. Foarte probabil, batjocorirea celor cinci boieri s-a răsfrânt în plan simbolic și asupra aliaților

---

[57] *Apud* Violeta Barbu, *Locuri ale memoriei: panegiricele dedicate lui Constantin Brâncoveanu*, în vol. *In honorem Paul Cernovodeanu*, Violeta Barbu edita, Kriterion, București, 1998, p. 377 care publică și comentează acest fragment din Panegiricul sfântului împărat Constantin, păstrat în manuscris la Biblioteca Academiei Române.

[58] Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, p. 36; cf. Michel Bée, *Le spectacle de l'exécution dans la France d'Ancien Régime*, „Annales E.S.C.“, 38, 1983, 4, p. 849 pentru care recunoașterea vinovăției însemna pentru condamnat redobândirea onoarei.

lor moldoveni. Potrivit lui Neculce pedepsirea lui Staico a coincis cu obținerea tronului Moldovei pentru ginerele lui Brâncoveanu, Constantin Duca[59], iar umilirea de către domnul Țării Românești a celor prin mijlocirea cărora Cantemir dorea să îl înlăture a fost un mod prin care a vrut să marcheze triumful în războiul mocnit cu domnul Moldovei. Este sugestiv că după urcarea pe tron a lui Constantin Duca foștii partizani ai lui Cantemir au fost prigoniți, iar Neculce adaugă că Duca „Îș râsă cum îi vini la minte“ de foștii sfetnici ai predecesorului său[60]. „Râsul“, batjocura, ocara par să fi fost arme foarte eficiente în lupta politică dintre diferitele facțiuni, iar ceremonia din 1693 apare drept o punere în scenă a înfrângerii dușmanilor din interior și din afară.

Această punere în scenă continuă în fapt în partea a doua a povestirii pentru că, așa cum s-a remarcat, „judecata este, mai degrabă, o „certare“ și o expunere publică a inculpatului“ și nu „un mod de a afla adevărul cu privire la culpa ori inocența cuiva“[61]. Se pot constata totuși câteva modificări. În primul rând o schimbare de registru, farsei substituindu-se „mustrările“ și „judecata înfricoșată“. Apoi o restrângere spațială importantă; de la umilirea în public a boierilor vinovați de uneltire, judecata presupune o mustrare ("sânt cuvinte de minune și cu anevoe a să scrie una câte una")[62] în fața celor trei divane reunind doar pe domn și pe boieri. Pronunțarea sentinței va face însă trecerea de la acest cadru limitat la spațiul mai larg al târgului, de la audiența compusă din membrii divanului la mulțimea de privitori din afară. Chiar dacă vinovații au primit pedepse diferite, publicul constituie, în ultimul act, un element indispensabil în ochii domniei. Potrivit Anonimului brâncovenesc Milcoveanu, Radu Hațaghe și Iacșa căpitan au fost plimbați prin târg legați în lanțuri înainte de a fi trimiși la ocnă[63], în timp ce Bucșanu și Proroceanu au fost amândoi

[59] Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, p. 346.
[60] *Ibidem*, p. 352.
[61] Daniel Barbu, *Iertarea și dreptatea*, p. 57.
[62] Anonimul Brâncovenesc, *Istoria Țării Românești*, p. 699.
[63] *Ibidem*, p. 700: „Pe Milcoveanul, pe Iașca și pe Hațaghi i-au înfierat și i-au dat pen târg și i-au dus la ocnă“.

spânzurați în zi de târg[64] la București „în târgul de afară", „în mijlocu târgului", respectiv la Rușii de Vede[65].

Judecata este folosită de cronicar pentru a întări imaginea suveranului ca uns al lui Dumnezeu. Faptelor bune ale domnului li s-a răspuns cu „piatră și cu vrăjmășie" motiv pentru care Staico și tovarășii săi au fost osândiți de Dumnezeu și aduși sub picioarele domnului[66]. Textul pare să folosească toate mijloacele pentru a dovedi că sentința pronunțată a fost una justă. Citirea pravilei de către vlădica Theodosie nu lasă loc nici unui dubiu, chiar dacă, cu câteva rânduri mai sus, se sugera că vărsarea de sânge ar fi un păcat. Oricum, cronicarul precizează că nu domnul a decis aplicarea pedepsei capitale ci cel de-al treilea divan „ce făcură boerii în vistierie"[67]. Sentința pronunțată – „Boeriul care va umbla înpotriva domnului și a țării, să-l spânzure și să facă spânzurătorile mai nalte cu un cot decât ale altor oameni proști" – nu a fost însă imediat pusă în aplicare. Până la spânzurătoare Staico Bucșanu și Preda din Prooroci au urmat un traseu sinuos. Au fost mai întâi aruncați în temniță, apoi trimiși la mănăstirea Snagov și supuși unui interogatoriu. Abia după aplicarea bătăii la tălpi, care a dus la depistarea ramificațiilor complotului, capii uneltirii au fost în sfârșit executați.

O soartă diferită a avut un alt vinovat, „Dumitrașco păharnicul de la Corbi", implicat la rândul său în complotul celor cinci. Și în cazul acestui boier ocara a jucat un rol important. Fiind arestat[68] în urma aducerii boierilor hicleni de la Stambul, a fost pus sub supravegherea lefegiilor cazaci,

---

[64] Ziua de târg era aleasă și în cazul execuțiilor din Franța v. Michel Bée, *Le spectacle*, p. 844.

[65] Cf. Radu Greceanu, *Istoria*, p. 460 „pre Staico în București, la târgul de afară, la zi de târg, în mijlocul oborului l-au spânzurat, unde nu puțin nărod era (...) Așijderea și pe Preda Proroceanul, la Rușii de Vede în târgu l-au spânzurat...."

[66] Anonimul Brâncovenesc, *Istoria Țării Românești*, p. 699.

[67] *Ibidem*, p. 699. Anterior textul menționa că „Al treilea divan l-au făcut singuri boerii fără domnul cu ceealaltă țară, în vistierie jos".

[68] *Ibidem*, pp. 700–702 arată că boierul a fost incriminat de o scrisoare trimisă lui Staico, de încercarea de a atrage în conspirație un căpitan de lefegii și de declarațiile smulse lui Stoica Bucșanu în urma bătăii la tălpi

apoi dus repetat în temniță lângă Staico. Confruntarea celor doi boieri nu scapă unei note ironice autorul precizând că, pe această cale, „Dumnezeu le-au împlinit pohta să să vază“[69]. Această punere față în față a fost folosită atât drept pildă cât și pentru batjocorirea celor vinovați: „Aceasta în ocara lor și în batjocura lor o făcea domnul“, precizează autorul anonim adăugând „și întru învățătura altor boieri ca să nu mai facă altul ca acestea ce au făcut acești boieri“[70]. Umilința nu este însă singurul lucru pe care Dumitrașcu a trebuit să îl îndure. Spre deosebire de cei cinci care au avut ocazia să ceară îndurare domnului, paharnicul de la Corbi s-a văzut lipsit de un asemenea privilegiu. Vodă Brâncoveanu „nici cum n-au vrut să aducă pe Dumitrașco paharnicul înnaintea lui la divan, că zicea că nu-mi trebuie să-i văz obrazul“[71]. Replica domnitorului, așa cum este redată de cronicar, pare să facă aluzie la „scârba“ domnească termen care, potrivit unui studiu recent[72], ar fi echivalent cu dizgrația, nu cu o pedeapsă anume. Nedemn de a se prezenta în fața domnitorului, boierul a dat dovadă potrivit textului și de slăbiciune de caracter, tăgăduind că ar fi luat parte la complot. Încercarea de a convinge pe membrii divanului de bunele sale intenții a fost, în opinia cronicarului o ocară în plus, o dovadă suplimentară a lipsei de cinste. Scuza că ar fi luat legătura cu Staico doar pentru a afla amănunte și a-i da în mâna domnitorului pe conspiratori „nu era de a să crede“[73]. Vorbele sale spuse „în deșărt“ ar fi trebuit practic să îl conducă spre o soartă similară cu a capilor complotului „că după politiceștile pravile îi era vina de moarte“[74]. Paradoxal însă, după numai un an de detenție la Tismana, Dumitrașcu va fi iertat grație intervenției pe lângă Brâncoveanu a fratelui său, banul Vintilă. Este interesant că în solicitarea iertării apar invocate nebunia, „blestemăciunea“, caracterul becisnic al lui

---

69 *Ibidem*, p. 702.

70 *Ibidem*, p. 702.

71 *Ibidem*, p. 702.

72 Oana Rizescu, *Un termen punitiv din poruncile și sentințele de judecată domnești: „scârba“*, „Revista Istorică“, XI, 2002, 3–4, pp. 261–270.

73 Anonimul Brâncovenesc, *Istoria Țării Românești*, p. 703.

74 *Ibidem*, p. 703.

Dumitrașcu care l-ar fi îndemnat să uneltească împotriva domnului. În contrast însă cu Staico Bucșanu și Preda Proroceanu, „nebunia“ paharnicului de la Corbi va fi anulată de caracterul vrednic de cinste al lui Vintilă care, în chip suplimentar, și-a formulat cererea către domn pe patul de moarte[75].

Deznodământul acestui episod pare să confirme punctul de vedere potrivit căruia chiar și în cazurile de hiclenie „iertarea se dovedește a fi regula fundamentală“[76] pentru că în joc nu sunt puse principii, ci doar raporturile personale dintre domn și boieri. Ne putem întreba totuși de ce în cazul lui Staico Bucșanu și Preda Proroceanul această regulă nu a funcționat, cu atât mai mult cu cât refuzul domnului de a lua parte la divanul care a pronunțat sentința la moarte pare să sugereze o oarecare ezitare în pronunțarea acesteia. Un răspuns, chiar dacă doar cu titlu de ipoteză, poate fi căutat în poziția Porții față de cele întâmplate. Un complot similar pus la cale de boieri moldoveni împotriva lui Constantin Cantemir s-a încheiat cu trimiterea uneltitorilor la Iași „în obedzii de grumadzii“[77]. Totuși, precizează Ion Neculce, domnul i-a întemnițat „și nu i-au omorât, c-au poruncit Poarta să nu-i omoare“[78]. În cazul Țării Românești am avea de-a face cu o decizie contrară care a fost provocată poate de eroarea lui Preda Proroceanul de a se prezenta la Constantinopol în „portul cel nemțesc (ca să nu zic nebunesc) ce-l purta Preda de Prooroci, că avea chică nemțească numai legată supt ișlic și cizmele cele nemțești cu pinteni lungi ce le purta“[79]. Moda nemțească s-a dovedit a cântări decisiv în ochii marelui vizir care a interpretat gestul

---

[75] *Ibidem*, p. 703; intervenția unei persoane apropiate domnului a funcționat în cazul lui Dumitrașco ca și în cel al lui Constantin Știrbei. O analogie interesantă cu un caz francez la Richard Herr, *Honor versus Absolutism*, pp. 283–284. Ludovic al XIII-lea a refuzat să-i grațieze pe conții de Boutevile și des Chapelles, vinovați de a se fi duelat repetat și de a fi încălcat interdicția regală de a pune piciorul în Paris, în ciuda intervențiilor unor persoane foarte influente printre care și cardinalul de Richelieu.

[76] Daniel Barbu, *Iertarea și dreptatea*, p. 51.

[77] Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, p. 338

[78] *Ibidem*, p. 338

[79] Anonimul Brâncovenesc, *Istoria Țării Românești*, p. 697.

drept o dovadă a atașamentului față de Habsburgi. Odată demascată această opțiune, Constantin Brâncoveanu nu ar mai fi avut multe variante de luat în calcul în privința capilor complotului, deoarece o iertare a acestora ar fi putut stârni suspiciunile Porții[80].

Oricum, motivele deciziei domnului interesează prea puțin rândurile de față. Textul *Anonimului brâncovenesc* pare să sugereze că, în răfuiala dintre domn și boierii hicleni, partea cea mai importantă a constituit-o primirea „cu mare pompă". Descifrarea elementelor componente ale acestei ceremonii, deslușirea strategiei care a stat în spatele punerii în scenă și a felului în care contemporanii au înțeles mesajul pe care Constantin Brâncoveanu a intenționat să îl transmită, rămân subiecte deschise discuției. Rândurile de mai sus au încercat să propună doar o interpretare. Rămâne însă de stabilit în ce măsură această lectură este una pertinentă.

Istoriografia occidentală a insistat, în ultimii ani, asupra riscurilor presupuse de folosirea de către medieviști a conceptelor și metodelor antropologiei. În replică la lucrările școlii neo-ceremonialiste americane Alain Boureau s-a întrebat în ce măsură intrările sau funeraliile regale au fost o transpunere în practică a unei teorii monarhice și dacă aceste ritualuri au fost menite să cristalizeze raporturile dintr-o societate, să-i asigure coeziunea[81]. Analizând ceremonia funerară a lui Carol al VIII-lea istoricul francez a atras atenția asupra pericolelor presupuse de o lectură antropologică. Textul care a stat la baza organizării ceremoniei a fost redactat de Pierre d'Urfé, un om

---

80 O comparație se poate face cu textul lui Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii*, p. 191 care citează decizia muftiului în privința boierilor care încercaseră răsturnarea lui Constantin Cantemir: „Cel care se răzvrătește împotriva domnului orânduit de împărat se răzvrătește împotriva împăratului, iar răzvrătirile împotriva împăratului se pedepsesc cu moartea; așadar acei moldoveni răzvrătiți împotriva domnului lor trebuie pedepsiți cu moartea". Prin urmare iertarea unor boieri vinovați de uneltire putea atrage deteriorarea relațiilor cu Imperiul Otoman.

81 Alain Boureau, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français XVe-XVIIIe siècle*, Les Editions de Paris, Paris, 1988, p. 26.

de arme prea puțin familiarizat cu subtilitățile teologico-politice[82]. În plus, chiar dacă s-ar presupune că în elaborarea ei au fost folosite texte anterioare, ordonanța lui Pierre d'Urfé ar putea fi cu greu privită drept un cod strict în care componentele unui ceremonial au avut asociate un set limitat, chiar unic de semnificații. Chiar și în această ipoteză ne putem întreba ce rost ar avea ca deslușirea corectă a mesajului să fie realizată doar de un cerc restrâns de inițiați în vreme ce restul mulțimii ar rămâne în ignoranță. Privite drept coduri strict reglementate, ceremoniile ar risca să lase la o parte realitatea conflictuală a luptei pentru putere, zvonurile, bârfele, ironiile care pot fi presupuse de un ritual[83].

La rândul său Philippe Buc a insistat pe inadecvarea metodelor antropologice în analiza ritualurilor medievale. Pe de o parte pentru că accesul la acestea din urmă este mijlocit de texte produse într-o cultură politică determinată, ceea ce ar presupune mai întâi deslușirea intențiilor autorilor medievali și a manierei în care și-au scris istoriile. Pe de altă parte pentru că metodele și conceptele din antropologie sunt un produs al modernității existând astfel riscul unei incompatibilități cu obiectul studiat. Această incompatibilitate ar fi cu atât mai mare cu cât antropologii au folosit aceste metode pentru societăți extra-europene, în timp ce istoricii le-au preluat pentru a studia trecutul „bătrânului continent". Pentru Philippe Buc prăpastia dintre concepțiile oamenilor medievali și modelele propuse de științele sociale este ilustrată de ceea ce califică drept „mauvais rituel", altfel spus ritualuri ratate sau manipulate de către actorii sociali[84]. Aceste „ceremonii inver-

---

[82] *Ibidem*, p. 28.

[83] Alain Boureau, *Le simple corps du roi*, pp. 26–27, 40–41, 45; pentru alte rezerve exprimate în legătură cu „mariajul" dintre istorie și antropologie v. Bernard S. Kohn, *Toward an Rapprochement. Anthropology and History in the 1980*, „Journal of Interdisciplinary History", XII, 1981, 2, pp. 227–252 (în special pp. 243–244).

[84] Philippe Buc, *Dangereux rituel*, p. 10. Pentru criticile la adresa interpretării ritualurilor medievale vezi de același autor, *Rituel politique et imaginaire politique*, pp. 843–883; Idem, *Political Ritual: Medieval and Modern Interpretation*, vol. *Die Aktualität des Mittelalters*, herausgegeben Hans Werner Goetz, Bochum, 2000, pp. 255–273; Idem, *Ritual and Interpretation: the Early Medieval Case*, în „Early Medieval Europe", IX, 2000, 2, pp. 183–210.

sate" ar arăta că, departe de a fi un factor de unitate și coeziune, un ritual ar fi constituit o sabie cu două tăișuri, un risc asumat, pentru că s-ar fi putut întoarce împotriva celui/celor care l-a/l-au inițiat; ar fi fost o armă extrem de periculoasă, pentru că ar fi presupus riscul perturbării sau manipulării de către adversar[85].

Un exemplu de astfel de răstălmăcire îl constituie descrierea parodică a înmormântării principelui Transilvaniei, Gabriel Bethlen[86], caz interesant deoarece confirmă opinia lui Philippe Buc potrivit căreia elementele componente unui ceremonial nu se pretează unei interpretări univoce. În cazul menționat franciscanul Andrea Francisci a dat o lectură personală unor detalii care, în viziunea celor care au organizat funerariile principelui Transilvaniei, au avut cu totul altă semnificație. Prin urmare, dacă pentru un eveniment anume putem dispune în epocă de un număr variabil de interpretări, se poate naște întrebarea în ce măsură relatarea/relatările ajunse până la noi sunt cele mai „corecte", cele care se apropie cel mai mult de miza punerii în practică a ceremoniei respective. De aici ar rezulta, pe cale de consecință, dificultatea de utiliza sursele pentru a propune o reconstituire pertinentă a ritualurilor medievale.

Problemele sus-amintite sunt reperabile și în cazul primirii celor cinci boieri hicleni de către vodă Brâncoveanu. Se poate observa că *Anonimul brâncovenesc* este singurul care dă o descriere detaliată a evenimentului, în timp ce Radu Greceanu și Radu Popescu oferă versiuni mult mai reduse. Explicația s-ar datora în cazul celui dintâi redactării din memorie primilor ani de domnie ai lui Constantin Brâncoveanu[87], în timp ce pentru cel de al doilea, ostilitatea la adresa domnului ar explica

---

[85] Cf. observațiile lui Geoffrey Koziol, *The dangers of polemics: is ritual still an interesting topic of historical study?*, În „Early Medieval Europe", 11, 2002, 4, pp. 368–369: „Community and consensus, and rituals as representation of them, were rhetorical tropes. They were literary conventions used by clerical polemicists to support their protagonists and their claims".

[86] Tóth István György, *O descriere parodică a cortegiului funerar al lui Gabriel Bethlen (scrisoarea din 1630 a franciscanului Andrea Francisci)*, „Revista Istorică", XIII, 2002, 3–4, pp. 111–125.

[87] Aurora Ilieș, *Constantin Brâncoveanu*, p. 205.

lipsa de interes pentru ceremonia organizată. Cam aceeași situație se regăsește și în cazul cronicilor din Moldova. Dimitrie Cantemir, în lucrarea consacrată vieții tatălui său, nu amintește nimic despre complotul lui Staico Bucșanu[88], iar Ion Neculce pomenește pe scurt trimiterea în lanțuri la București a conspiratorilor, câteva dintre detaliile oferite reflectând batjocura îndurată de boierii hicleni. Tăcerea sau caracterul sumar al acestor mărturii nu invalidează textul *Anonimului Brâncovenesc*. Chiar împingând lucrurile la extrem și presupunând că ceremonia din 1693 nu a avut loc, textul tot ar rămâne interesant pentru analiza căilor de rezolvare a unei crize politice în Țara Românească la sfârșitul secolului al XVII-lea, așa cum a fost imaginată de un autor contemporan. Cum nu avem motive să presupunem că ne aflăm în fața unei ficțiuni, rămâne să ne întrebăm asupra rosturilor organizării acestei primiri cu mare pompă a boierilor hicleni. Riscurile unui exces de interpretare sau, după formula lui Umberto Eco, al unei suprainterpretări[89] ar putea apare în măsura în care am aplica rigid modele împrumutate din științele sociale unui document care ar dori să spună cu totul altceva sau în situația în care interpretarea unei porțiuni de text ar fi invalidată de un alt fragment al aceluiași text. Însă atunci când documentul ne oferă suficiente elemente în sprijinul unei interpretări, această interpretare este legitimă în măsura în care propune o lectură pertinentă și coerentă a evenimentului la care sursa se referă. Sunt de acord cu rezervele exprimate de Philippe Buc[90] în privința presupozițiilor funcționaliste în analiza unor ritualuri și pot accepta că ar fi greșit să căutăm în spatele fiecărui detaliu din desfășurarea unui ritual/ceremonial un înțeles ascuns ce așteaptă să fie

[88] Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii*, p. 193 și p. 249 nota 325.

[89] Umberto Eco at *alii*, *Interpretation and Overinterpretation*, editat de Stefan Collini, Cambridge University Press, 1992, pp. 45–66.

[90] Vezi însă obiecțiile întemeiate la adresa punctelor de vedere formulate de Philippe Buc exprimate de Geoffrey Koziol, *The dangers of polemics*, pp. 367–388, în primul rând faptul de a fi exagerat și generalizat observațiile sale. În fapt nici unul dintre cei criticați de Philippe Buc nu a practicat naivul funcționalism de care sunt acuzați. Mai mult decât atât istoricii aduși în discuție au urmărit cu atenție dezbaterile teoretice din antropologie și au fost folosit metodele acestei discipline cu maximă prudență.

decriptat[91]. Ar fi însă la fel de greșit să credem că asemenea practici erau niște forme fără fond, niște acțiuni golite de conținut și lipsite de sens din care nimeni nu înțelegea mare lucru. Totodată dacă este riscant să privim ritualurile/ceremoniile drept agenți sau drept reprezentări ale unității consensului este cel puțin la fel de riscant să le interpretăm drept simple ficțiuni care au căpătat formă și substanță doar sub pana unor cronicari preocupați de slăvirea stăpânilor lor. Forțând nota, se poate spune că ar fi de neimaginat o istorie a monarhiei medievale lipsită de ritual deoarece acesta este o componentă indisolubilă a puterii, este ingredientul care îi dă consistență și o legitimează.

Putem să acceptăm sau să respingem metodele antropologiei, dar trebuie totuși recunoscut că medieviștii care au făcut apel la acestea au reușit să identifice noi probleme, să propună interpretări noi pentru probleme vechi[92], să ofere noi căi de investigare și de înțelegere a societăților din trecut[93].

Revenind la evenimentul din 1693 relatat de Anonimul brâncovenesc dispunem de suficiente elemente ale textului care să ne permită să vorbim de un spectacol public. Primirea cu mare pompă organizată conspiratorilor, detaliile furnizate de cronicar în privința acestui eveniment, sprijină ideea unei puneri în scenă organizată de domnie. Primirea cu mare alai a lui Staico Bucșanu și a tovarășilor săi sugerează o parodie de tipul acelor „reprezentații" (*quasi ludos*) amintite de un document polon pentru domnia lui Petru Rareș[94]. A fost un

---

[91] Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation*, p. 48 definea acest tip de interpretare drept paranoică.

[92] Pentru medievistica românească un exemplu pe care îl voi cita de câte ori voi avea ocazia este studiul semnat de Maria Magdalena Székely, Ștefan S. Gorovei, *"Semne și minuni" pentru Ștefan voievod. Note de mentalitate medievală*, în „Studii și Materiale de Istorie Medie", XVI, 1998, pp. 49–64 care a pus într-o lumină nouă acțiunile domnului Moldovei în 1484.

[93] Bernard S. Kohn, *Toward an Rapprochement*, pp. 242–243.

[94] Victor Eskenazy, *Un nou izvor referitor la prima domnie a lui Petru Rareș*, „Studii. Revistă de Istorie", XXVI, 1973, pp. 137–144 publică un document polon în care sunt amintite spectacole ("quasi ludos") organizate din porunca lui Petru Rareș în care erau ridiculizate disputele dintre regele Poloniei și Dietă.

triumf batjocoritor, procedeu cu numeroase precedente în istoria Bizanțului, menit să supună oprobriului mulțimii pe cei care cutezaseră să uneltească împotriva domnului. Toate elementele furnizate de text sugerează impresia unui spectacol menit să-i supună pe vinovați batjocurii și să sublinieze caracterul nebunesc, „sminteala" tentativei lor. Pentru a obține acest efect detaliile „scenariului" au trebuit traduse într-un limbaj cât mai accesibil mulțimii de privitori pe care vodă Brâncoveanu s-a îngrijit să o scoată în stradă. Din nou textul lasă să se înțeleagă că nu a fost o ceremonie extrem de complicată și că măcar personajele principale – gâdele/postelnic, marele armaș, domnul, vinovații – au putut fi ușor recunoscute de către privitori. Amploarea spectacolului și detaliile oferite de cronicar lasă impresia că, dincolo de mesajul pentru „țară", domnul a ținut să se adreseze în egală măsură și dușmanilor din afară, în primul rând celor din Moldova care se aflaseră în spatele acestui complot. Ocara, atât de des pomenită de sursele vremii, pare să fi jucat în acest context un rol aparte și ne putem întreba cât de eficientă a fost această armă în lupta politică din epocă. O istorie a acestei probleme rămâne a fi scrisă.

Constanța VINTILĂ-GHIȚULESCU

La „scara Mitropoliei“: pedeapsa publică ca spectacol în societatea românească (1750–1834)

„*Ca să fie pildă și altora*“, în acest mod se încheie marea majoritate a sentințelor judiciare. Pedeapsa trebuie să fie o lecție pentru făptaș, ea trebuie să transmită un discurs încărcat de semnificații celor ce privesc, să se propage mai departe prin poveștile generate. Tematica nu este o noutate, de câteva decenii ea a fost îndelung cercetată, iar studiile franceze, engleze, germane, italiene, americane se așează pe rafturi de biblioteci, oferă modele de analiză, idei, o panoramă întreagă de studii de caz, tablouri „imaginate“ ale unor mentalități, reprezentări, discursuri exprimate de instituții, judecători, teologi, actori sociali[1]. Sursele românești devin cu a doua jumătate a secolului

[1] Amintim aici numai o parte din cărțile și articolele folosite în această cercetare: Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973; Daniel Roche, *Le peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIIIe siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981; Arlette Farge, *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris, 1986; Martin Ingram, *Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570–1640*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987; Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, Flammarion, 1988; Idem, *La violence au village. Sociabilité et comportements populaires en Artois du XVe au XVIIe siècle*, Editions Brepols, 1989; Karl Wegert, *Popular Culture, Crime, and Social Control in 18th-Century Württemberg*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1994; Arlette Lebigre, *La justice du roi. La vie judiciaire dans l'Ancienne France*, Editions Complexe, Paris, 1995; Laura Gowing, *Women, Words, and Sex in Early Modern London*, Clarendon Press, Oxford, 1996; Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, Humanitas, București, 1996; Marjorie Keniston Mcintosh, *Controlling misbehavior in England, 1370–1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Simona Cerutti, *Giustizia sommaria. Pratiche e ideali di giustizia in una società di*

XVIII mult mai bogate în informații; parcurgerea lor ne-a dat ideea alcătuirii acestui studiu. Arhivele judiciare, cronicile, relatările de călătorie, monografiile ne vor ajuta să observăm locul ocupat de violență într-o lume încă legată de obiceiuri și de reguli interne de reglare a conflictelor, să analizăm pedeapsa și formele ei de manifestare în public, să interpretăm, atât cât se poate, caracterul ei exemplar și impactul asupra supușilor. Cum sursele românești sunt limitate, uneori descrierea evenimentelor și fenomenelor va fi privilegiată, alteori, atunci când ne va fi îngăduit, ne vom apleca analitic asupra acestor fapte și acte sociale, propunând ipoteze și modele de interpretare.

Violența cotidiană: componentă a societății românești între evul mediu și începuturile modernității

Violența constituie un element esențial și des întâlnit în societatea românească din a doua jumătate a secolului XVIII și începutul celui următor. O violență domestică, o violență publică, o violență instituțională prezentă în familie, pe ulițele mahalalelor sau satelor, utilizată de slujbașii laici sau slujitorii ecleziastici, exprimată la cârciumă sau la drumul mare. Statul și Biserica nu reușesc încă să controleze această violență prin impunerea unui monopol, prin dezvoltarea unor instituții puternice capabile să preia această agresivitate, s-o „domesticească", s-o transforme printr-o educație a toleranței, să imprime un echilibru social astfel încât raporturile sociale să fie reglementate într-o altă manieră decât în mod violent. Cele două puteri răspund violenței cu violență. O bătaie în mijlocul comunității și-n miez de noapte va fi răsplătită cu pedepsirea făptașilor tot cu o bătaie, tot în mijlocul uliței dar în mijlocul

---

Ancien Régime (Torino XVIII secolo), Feltrinelli, Milano, 2003; Bernard Capp, *When Gossips Meet: Women, Family and Neighbourhood in Early Modern England*, Oxford University Press, Oxford, 2003; Maria Pakucs, *Behaviour control in Sibiu in the sixteenth-century between norm and practice*, în Ionela Băluță și Constanța Vintilă-Ghițulescu, *Bonnes et mauvaises mœurs dans la société roumaine d'hier et d'aujourd'hui*, NEC, EDR, București, 2005, pp. 43–60; Fanny Cosandey (dir.), *Dire et vivre l'ordre social en France sous l'Ancien Régime*, EHESS, Paris, 2005.

zilei și sub privirile celor din jur. Norbert Elias consideră că mai ales în societățile medievale „la rapine, la lutte, la chasse aux hommes et aux animaux faisaient partie des nécessités de l'existence et étaitaient inscrites dans les structures mêmes de la société. Et il est parfaitement normal de voir les forts et les puissants les compter aussi parmi les plaisirs de la vie“[2].

Este societatea românească la începutul modernității încă o societate a violenței? Cum se manifestă ea? Cine impune această violență? Care-i sunt formele de manifestare? Care sunt acțiunile și reacțiile puterii, norodului în fața acestor forme de manifestare?

a) Violența din uliță. După cum bine se știe, de la 1710 și până la 1834, Țara Românească și Moldova sunt teatrul unor războaie perpetue, cu invazii și jafuri, cu ucideri și violuri. Deveniți peste noapte „volintiri“, țăranii și mahalagii practică tâlhăria la drumul mare sau se răzbune prădând casa unui vechi dușman, omorându-l sau torturându-i familia, „ascunzându-se“ în spatele acestei meserii aparent „legale“[3].

În perioadele de acalmie sau sub ocupație străină, agresivitatea face parte din comportamentele oamenilor. Ea se exprimă mult mai repede și pentru că individul nu stăpânește încă o tehnică de autocontrol, de fapt nici nu-și propune să

---

[2] Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, p. 281.

[3] O serie de exemple se regăsesc în Condica lui vodă Alexandru Ipsilanti. După încheierea războaielor, soțiile, de regulă, se îndreaptă către putere și cer răscumpărarea uciderii soțului și expun cu acest prilej „caznele“ îndurate. La 18 februarie 1777, Maria din satul Lazuri, județul Gorj, se plânge de Nistor Lăzurescu din județul Mehedinți care profită de băjenia familiei. Devenit „ostaș“ și „volintir“, împreună cu alți tovarăși, Nistor se comportă ca la război, justifică actul prin împotrivirea bărbatului la supunerea ordinului căpitanului. Femeia însă se apără: „*că nicidecum din vreo pornire ostășască n-au mersu la dânșii, ci hoțește, numindu-se mai mare al hoților au venit la casa lor și după ce făcându-i tot felul dă caznă au pus și foc pe dânsa și i-au dat și banii ce i-au avut, cât și alte lucruri din casă, în mâinile lui, iar pă bărbatâ-său l-au luat și, ducându-l câtăva cale, acolo l-au omorât*“ (*Acte judiciare din Țara Româneseă, 1775 – 1781*, ediție întocmită de Gheorghe Croț, Alexandru Constantinescu, Anicuța Popescu, Theodora Rădulescu, Constantin Tegăneanu, Editura Academiei Române, București, 1973, pp. 294–295. Pentru alte exemple vezi și pp. 220–221, 223–224)

controleze sau să tolereze ocara, afrontul, bătaia, pedeapsa nejustificată. La 1800, populația trăiește după alte reguli, se conduce după alte norme, iar modul de a gândi, de a interpreta, de a vedea anumite gesturi o îndreptățesc să reacționeze violent nu neapărat pentru a-și face dreptate, cât pentru a răzbuna onoarea atinsă, pentru a marca astfel locul său în comunitate. Furia țâșnește cu mult mai multă vigoare în urma unei injurii, ea nu poate fi trecută cu vederea, statutul persoanei în mijlocul comunității nu-i îngăduie să înghită „disprețul" pentru că autoritatea sa ar fi știrbită, cinstea, reputația ar avea de suferit[4]. Chiar dacă începe un lung proces de „criminalizare a omului modern", chiar dacă „desincronizarea culturală între reprezentanții celor trei ordine"[5] se detașează treptat, treptat, faliile nu sunt totuși atât de nete, cel puțin pentru societatea românească, iar atitudinile aceleiași persoane adună elemente cât mai contradictorii. Mult mai aproape de aceste schimbări impuse de modernizare, progres, influențe franceze sau ruse sunt boierul, „orășeanul", cu precădere locuitorii celor două capitale, Iași și București, și abia apoi țăranul. Se observă, mai ales pentru elită și prin imitație de „burghezia" în formare, preluarea acestor arhetipuri de civilitate – educație și călătorii, haine și gesturi, limbaj și „aparență" – combinate totuși cu vechile moduri de gândire, de reprezentare a privilegiilor sau a statutului social. Acest amestec păstrează încă violența ca mod de impunere a unui anumit rol social, în timp ce domnia luptă pentru recunoașterea de către toți supușii a unei autorități, a unui sistem juridic care i-ar fi dat posibilitatea unui control[6].

b) Violența domestică devine un factor de instabilitate permanentă. Statul și Biserica acordă puteri sporite șefului

---

[4] Pentru maniera de exprimare a violenței în spațiul public vezi Constanța Vintilă-Ghițulescu, *Vecini, reputații și control social în societatea românească (sec. XVIII)*, „RIS", nr. VIII–IX, 2003–2004, Iași, 2006, pp. 144–173.

[5] R. Muchembled, *L'invention de l'homme moderne*, pp. 135–140.

[6] Un caz de la 9 aprilie 1804 prezintă acest raport dintre privilegiați și domn, voința puterii de extindere și impunere a unui sistem de drept care să ducă la înscrierea violenței în cadre bine delimitate și supravegheate (V.A.URECHIA, *Istoria românilor. Curs făcut la Facultatea de litere din București, publicat sub direcția...*, București, vol. I, 1891, pp. 570–573).

familiei asupra membrilor familiei sale mergând până la a-i da dreptul de a-și pedepsi soția și copiii pentru nesupunere. Justificarea necesității coerciției fizice pentru a impune ordinea în interiorul grupului domestic are drept rezultat dezvoltarea unei agresivități a șefului familiei, agresivitate intrată în obiceiul pământului și folosită deseori cu pretext sau fără pretext[7].

c) Violența slujbașilor și dregătorilor. Intervenția slujbașilor domnești se manifestă mai totdeauna cu agresivitate. Înainte de a se fixa vina unei persoane, înainte de a fi judecată, aceasta suportă cel mai adesea bătaia sau/ și temnița. Ceauși și spătărei, armași și ispravnici, căpitani și lefegii pătrund în case, la miezul nopții sau în zorii zilei, ridică din așternut vinovați sau nevinovați, orice minimă opunere, orice răspuns, orice întrebare sunt „răsplătite" cu bătaie. Există, pe de altă parte, categorii sociale pentru care violența nu trebuie explicată sau justificată; amanții și amantele, prostituatele, hoții, tâlharii sunt bătuți atunci când sunt surprinși asupra faptei, ridicați, în fiare sau butuci, și duși la cea mai apropiată temniță.

Înștiințat de vecini de faptele Mariei, ceaușul cel mare agiesc descinde într-o noapte la casa acesteia din mahalaua Gorganului și-o găsește în pat cu ibovnicul Ioniță Brașoveanu, în timp ce soțul se afla plecat la Iași după chiverniseală. Intervenția se manifestă agresiv prin corecția fizică aplicată celor doi amanți care, de astă dată, nu ajung la grosul Agiei pentru că reușesc să scape și să se ascundă, el în mănăstirea sfântul Gheorghe, ea în podul brutăriei[8].

Asemenea intervenții sunt cotidiene și provoacă deseori reacții ale supușilor. Ei se adresează domnului, cerându-i să stopeze această violență. Printr-o serie de pitace, domnii încearcă să controleze comportamentul slujbașilor și slujitorilor, să interzică folosirea violenței, să stopeze abuzurile, să impună blândețea. Unul dintre aceste pitace este cel al domnului

---

[7] Pentru amănunte cu privire la violența domestică vezi Constanța Ghițulescu, *În șalvari și cu işlic. Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea*, Humanitas, București, 2004; Mihai-Răzvan Ungureanu, *Convertire și integrare religioasă în Moldova la începutul epocii moderne*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2004.

[8] BAR, mss. 638, ff. 169^{r}, 195^{r-v}, 212^{r}, 3 mai și 9 iulie 1784.

Alexandru Moruzi din 5 decembrie 1795 și îi privește pe protopopii din plase. El fixează un regulament (nizam) prin care elimină violența slujitorilor Bisericii – *„fiiară, bici, butuc, bătae, înjurături și jafuri de gloabe să nu auzim domnia mea mai mult că le fac protopop<i>i“* – cerându-le o conduită mult mai aproape de misiunea spirituală avută – *„că biciul preotului iaste cuvântul lui Dumnezeu în gura lui cu care trebuie să învețe și să îndrepteze pe norod“*[9]. Eficacitatea unor astfel de pitace este pusă însă sub semnul întrebării de repetarea lor aproape an de an, de jalbele norodului care continuă să se plângă, de abuzurile slujbașilor înregistrate, sancționate, dar iarăși regăsite de putere[10].

Se adaugă tortura, de astă dată o formă cât se poate de legală, folosită de judecători pentru aflarea adevărului în timpul unui proces. Deseori, ea este recomandată chiar de către cancelaria domnească atunci când se presupune că adevărul nu poate fi aflat decât prin coerciție, întrucât împricinatul neagă faptele, se ascunde în spatele minciunii, înșală judecătorii povestind variante diferite de la o înfățișare la alta[11]. Torturii fizice îi corespunde tortura spirituală, căci ce poate fi o carte de blestem citită în mijlocul comunității decât o înfricoșare spirituală ce obligă creștinul să mărturisească de teama pedepsei divine?!

---

[9] DANIC, mss. 141, ff. 89r–92v, 5 și 10 decembrie 1795.

[10] La 16 noiembrie 1794 sunt semnalate judecătorilor disputele dintre arnăuții agiei, Gheorghe odobașa, Anghel tufeciul și Dumitru Iancu desfășurate pe ulițele Bucureștiului cu săbii, pistoale și bătăi. În urma acestora Anghel rămâne fără mâna stângă. (Ligia Livadă-Cadeschi și Laurențiu Vlad, *Departamentul de cremenalion. Din activitatea unei instanțe penale muntene (1794 – 1795)*, Nemira, București, 2002, pp. 125–126).

[11] La recomandarea judecătorilor, Alexandru Ipsilanti poruncește marelui armaș *„să pui pă numita Manda la caznă ca să să pedepsească până va spune adevărul“*. Manda este acuzată c-a furat lucrurile uneia Catrina, disculparea nu se consideră suficientă întrucât se descoperă că, în trecut, acuzata fusese „gazdă de hoți“. 25 ianuarie 1779 (*Acte judiciare din Țara Românească*, pp. 704–705). Marița, acuzată tot de hoție, *„s-au pus* [...] *la bătaie, ca să arate ce au făcut“*. Din nou se recurge la tortură datorită unor circumstanțe agravante: în urmă cu un an, Marița primise carte de blestem și jurase că nu este vinovată. 31 august 1795 (L. Livadă-Cadeschi și L. Vlad, *Departamentul de cremenalion*, pp. 114–115).

d) Violența cutumiară și legislativă. Pravilele și codurile de legi folosite de Biserică, de domnie, de departamentele de judecată, de Marele Divan conțin o serie de pedepse în care violența, bătaia, mutilarea, pedeapsa capitală constituie elementele de bază. *Îndreptarea legii* (1652), *Cartea românească de învățătură* (1646), *Codul penal* (1783), *Manualele lui Mihai Fotino* (1765, 1766, 1777), *Legiuirea Caragea* (1818), *Condica criminalicească* a Moldovei (1820, 1826) manifestă o preferință pentru sancționarea aspră a delictelor: pedeapsa cu moartea, spânzurătoarea, arderea pe rug, decapitarea, „aruncarea la fiare sălbatice", tăierea mâinilor, nasurilor, urechilor, „mădularului", tunderea și corecția în piața publică, surghiunul, defăimarea, ocna, temnița[12]. Aceleași legislații acordă o mare libertate judecătorilor în cercetarea pricinilor. Glavele din Pravila cea Mare, de exemplu, se prezintă ca un „inventar" de soluții propuse judecătorului, acesta are dreptul de a alege – „*atunce să se certe după voia judecătoriului*"[13], de a micșora sau de a mări pedeapsa în funcție de circumstanțe – „*atunci se va certa puțin lucru, cât va fi voia judecătoriului*"[14] – sau de a hotărâ ce ar trebui să facă – „*un fel de pravile zic să se certe după voia judecătoriului; altele zic să-i trimiță la ocnă, altele zic să li se facă moarte*"[15]. Arbitrariul judecătorilor nu este absolut, el se înscrie într-un cadru limitat, între o pedeapsă minimă și o pedeapsă maximă, pedepse validate de utilizarea lor cotidiană, decise în raport cu prevederile pravilei, cu „obiceiul pământului", cu o practică judiciară. Judecătorii nu pot inventa pedepse, ci pot doar să interpreteze fapta și

---

[12] Pentru un inventar complet al acestor pedepse vezi Gheorghe Ungureanu, *Pedepsele în Moldova la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX*, în *Întregiri. Buletinul Institutului de Istoria Vechiului Drept Românesc*, Iași, 1938, pp. 41–74; Emanuela Popescu-Mihuț, *Remarques sur la place des textes de droit criminel byzantin dans la pratique judiciaire roumaine du XVIIIe siècle*, în *Etudes byzantines et post-byzantines*, II, studii adunate și publicate de Emilian Popescu, Octavian Iliescu și Tudor Teoteoi, București, 1991, pp. 181–192; L. Livadă-Cadeschi și L. Vlad, *Departamentul de cremenalion*, pp. 125–126, pp. 9–46.

[13] *Îndreptarea legii*, Editura Academiei Române, București, 1962, pp. 153, 253. Sau „*atunci să se cearte după cum va socoti judecătorul*".

[14] *Ibidem*, p. 186.

[15] *Ibidem*, pp. 253–254.

pedeapsa alocată, ţinând cont de circumstanţele comiterii – la beţie, la mânie – de motiv, de loc, de calitatea persoanelor – boier, ţăran, cleric, curvă, recăzut în greşeală –, de structura fizică – femeie, copil, bătrân, bolnav etc. „Le bon usage de l'arbitre" va face ca justiţia să devină „non seulement plus équitable mais aussi plus humaine"[16]. De altfel, Emanuela Popescu-Mihuţ arată foarte clar că utilizarea pravilei bizantine „ne doit être confondue avec l'aplication telle quelle des lois byzantines", judecătorii preferând pedepsele mai puţin severe şi promovând principiul *compositio homicidii*, adică acordul între părţi şi răscumpărarea vinei[17].

„Spectacolul public" al pedepsei

Este pedeapsa un „spectacol public"? Ne este îngăduit să folosim acest termen în condiţiile în care el nu apare în epocă? Îl vom folosi cu precauţie şi îi vom circumscrie toate acele manifestări care adună norodul, un „public" în faţa unei „scene" aranjate ad-hoc sau cu grijă în locurile centrale ale comunităţii, „publice", încărcate de semnificaţii şi permanent traversate de o populaţie în mişcare. Nu toate pedepsele se circumscriu unei „scene", nu toate pedepsele necesită un „public" şi nu oricine poate deveni actor într-o astfel de punere în scenă. Care sunt aşadar pedepsele care primesc o conotaţie „publică"? Cum sunt ele puse în aplicare? Cum sunt alese locurile de exprimare a publicităţii? Cine sunt „victimele" acestei puneri în scene?

„La peine la plus ordinaire est le bâton; une autre plus grave est d'être condamné à travailler pendant quelques années aux minnes, et la plus forte est d'avoir une oreille coupée, et d'être condamné aux travaux à perpetuité". Stephan Ignat Raicevich înşiră aici numai câteva dintre pedepsele puse în aplicare în public, la care se adaugă pedeapsa cu moartea [18].

---

[16] A. Lebigre, *op. cit.*, pp. 214–222.

[17] E. Popescu-Mihuţ, *art. cit.*, pp. 190–192. Vezi şi L. Livadă-Cadeschi şi L. Vlad, *op. cit.*, pp. 29–45.

[18] Stephan Ignat Raicevich, *Voyage en Moldavie et en Valachie*, traducere de J.M. Leujeune, Paris, 1822, pp. 75–76 (Traducere după ediţia *Osservazioni*

a) Bătaia este cea mai curentă pedeapsă. Se aplică, pentru vini mai ușoare sau pentru vini mai grele, bărbaților și femeilor, țăranilor și orășenilor, meșteșugarilor și clericilor, uneori chiar și boierilor. De la bun început trebuie făcută o precizare: pedepsele nu sunt singulare, ci compozite, cumulative, un delict adună la un loc mai multe tipuri de pedepse: bătaia și darea prin târg, bătaia și înfierarea, îmbourarea și darea prin târg, bătaia și închisoarea, mutilarea și surghiunul etc. Judecătorii asociază, plecând de la gravitatea faptei, pedepsele aplicabile făptașului. Fiind considerată cea mai ușoară, bătaia va fi întotdeauna asociată altor tipuri de sancțiuni.

Ea este de mai multe tipuri: „bătaia la piatră", „bătaia la scară", „bătaia la scara Mitropoliei", „bătaia la falangă" sau „bătaia la tălpi", „bătaia pe uliță", „bătaia cu biciul". Orice vinovat, dovedit sau nedovedit, poate primi „certare cu bătaie"; panorama personajelor este foarte largă și include de la țărani răzvrătiți la soții nesupuse, de la soți rău platnici la prostituate, de la fii rebeli la preoți „greșiți", de la călugări desfrânați la negustori necinstiți, de la mahalagii certăreți la muieri limbute, de la hoți mărunți la tâlhari de drumul mare. Publicitatea pedepsei reiese din atributul asociat acesteia: „la scară", „la Mitropolie", la porțile divanului, „pe uliță", „la poarta Curții domnești", în târg, „la ușile pușcăriei", la locul unde s-a desfășurat fapta, în zi de iarmaroc etc.

Bătaia la piatră sau la scară se folosește, de regulă, în timpul judecării unui proces ca pedeapsă imediată aplicată atât acuzatului, cât și acuzatorului. Ea urmărește îndreptarea unor comportamente care au pus în pericol ordinea domestică și ordinea socială din interiorul unei parohii sau înfricoșarea tuturor celor care nu vor să accepte un pact, un compromis, o învoială. Se poate spune că este o etapă în procesul juridic prin care se încearcă atingerea mai multor scopuri: fiind în public și cu participarea membrilor familiei, vecinilor, sătenilor, mahalagiilor, se oferă ca „pildă", solicită priviri și reacții, presupune redresarea „greșiților" și frica „spectatorilor". La 10 iunie

Storiche, naturali e politiche intorno la Valachia e la Moldavia, Napoli, 1788). Raicevich a locuit în Țara Românească între 1775 și 1786, fiind secretar și preceptor al copiilor lui vodă Ipsilanti și apoi agent al austriecilor.

1781, Floarca este bătută în două rânduri în timpul înfățișării de la Mitropolie unde soțul ei, Paraschiva, o acuză c-a fugit de cinci ani de acasă umblând prin cârciumile din București. Pentru că refuză să se întoarcă la soț și amenință că-și va pune capăt zilelor de va fi obligată, Floarea primește grea pedeapsă: „m-au pus la scara sfintei Mitropolii de m-au bătut și eu tot m-am apărat a nu merge". În cele din urmă, femeia semnează un zapis de împăcare, după o nouă coerciție, „bătându-mă foarte rău"[19].

Bătaia devine parte a sentinței și este executată în locuri publice sau în locurile unde s-a săvârșit fapta: Mihalache Mărginean, hoț de boi, după două luni și jumătate de ocnă, este slobozit pe chezășie, dar nu înainte de a fi pedepsit: *„să să triimată la dumnealor sărdarii de Orhei și acolo la zi de târgu, de unde au furat boii, să să bată cu 200 de toiege la tălpi"*, poruncește domnul Constantin Ipsilanti la 20 ianuarie 1800[20]. Același domn poruncește pedepsirea unor țigani tâlhari de drumul mare: *„să se poarte pe ulițele târgului și să se bată la 3 răspântii la uliță, ca să fie văzuți spre înfrânarea și altor asămine de potriva lor"*[21].

Biciul și toiagul sunt uneltele torturii. Toiagul își găsește întrebuințarea mai ales în cazul bătăii la tălpi și se folosește, pentru a ușura munca agentului executiv, falanga: „un băț gros, susținut pe umeri de doi oameni, de care cu o sfoară era atârnat vinovatul cu tălpile în sus, ca să poată fi bătut de alți doi oameni"[22]. Numărul loviturilor diferă de la un împricinat la altul, determinat de vină, constituție fizică, sexul acestuia și merge de la 20 până la 300 de toiege sau bastoane. Popa Pârvul din mahalaua Oborului și popa Gregorie din mahalaua Popa Nan, prinși la un „pahar de vin" în grădina unui negustor din București, sunt „arătați" mitropolitului și *„Sfinția Sa, astăzi miercuri au trimis și ne-au ridicat aici la închisoarea Sfintei Mitropolii, băgându-ne și la auzul Prea Sfinției Sale. Deci Prea Sfinția Sa au poruncit de ni s-au făcut certare cu falanga*

[19] BAR, mss. 636, f. 53r.
[20] Gh. Ungureanu, *Pedepsele în Moldova*, p. 68.
[21] *Ibidem*, p. 69, 14 iulie 1808.
[22] *Instituții feudale din țările române. Dicționar*, coord. Ovid Sachelarie și Nicolae Stoicescu, Editura Academiei Române, București, 1988, p. 40.

la tălpi câte bețe 40 și ne-au slobozit de la închisoare"[23]. Preoteasa Rada este pedepsită tot cu bătaia la falangă pentru vorbele și zvonurile necuviincioase răspândite prin satul Bucșani, județul Vâlcea, privitoare la presupusa curvie a soțului săvârșită cu soția lui Tudor cătana, semănând zâzanie în parohie, necinstindu-și propriul soț și mai ales pornindu-l pe Tudor împotriva soției[24].

b) „Punerea în jug", pedeapsă înființată de Alexandru Ipsilanti, îndeosebi pentru cei care nu merg la biserică și nu respectă sărbătorile religioase, ajunge să fie aplicată cu precădere bărbaților violenți, bețivi și risipitori. Jugul este amplasat în fața bisericii și există unul și la Mitropolie. Persoana vinovată este imobilizată în jug duminica și în zilele de sărbătoare pentru a fi văzută de cât mai mulți enoriași. De pildă, la 19 noiembrie 1781, Calin din mahalaua Dichiului „a fost canonisit cu băgarea în jug", întrucât apucându-se de băutură și de „curvăsărie" își necinstește părinții și trăiește rău cu soția. Reclamația vine chiar din partea tatălui[25]. Sau Dragul din mahalaua Precupeții Vechi este „băgat de gât în jug" ca să-și „vină în simțire", deoarece amenință că își va încuia nevasta în casă și îi va da foc[26]. Instalat la poarta bisericii parohiale, jugul poate fi văzut ca un stâlp al infamiei.

c) Înfierarea, sau îmbourarea, revine hoților, tâlharilor, criminalilor pentru a fi astfel stigmatizați, individualizați în mijlocul norodului. Fierul înroșit cu însemnul domnesc, bourul, se pune pe fruntea vinovatului. Infamia devine astfel vizibilă pentru toți, transmite un semnal, cere celor din jur să-l evite și mai ales să-l disprețuiască pe cel înfierat. Trebuie spus însă că, în secolul XVIII și început de XIX, înfierarea se aplică rar și în cazuri de recidivă, când vinovatul nu se sperie de celelalte pedepse continuând să fure și să jefuiască, de exemplu. Mar-

---

23 BAR, mss. 644, ff. 248^{r}, 29 iulie 1803.

24 BAR, mss. 637, f. 202^{r}, 12 august 1785.

25 BAR, mss. 636, f. 91^{r}.

26 BAR, mss. 638, f. 220^{r}, 1 iulie 1784. Vezi și mss. 637, ff. 5^{v}–6^{v}, 3 octombrie 1784.

carea cu fierul încearcă să-l izoleze, avertizându-i pe ceilalți asupra caracterului său și oferindu-le posibilitatea de a se feri. De altfel, procesul de înfierare sau îmbourare are loc în public atât pentru a da un exemplu, cât și pentru a prezenta spectatorilor figura vinovatului, tâlharului nesupus și îndărătnic care nu s-a lăsat înfricoșat nici de bătaie, nici de temniță, nici de gloabă și de fiecare dată s-a reîntors la vechile păcate. Fierul înroșit și chipul lui prezentate mulțimii au rostul de a o ajuta să-l identifice, atunci când ar fi scăpat din nou și ar fi revenit la jafuri, să se apere și să ceară ajutor slujbașilor domnești. Vasile Gălățeanu, „vechi tâlharu, care în multe rânduri au fost la temniță pentru furtișaguri de cai și boi, îndestule pedepse au suferit la temniță cu bătăi“, nu „se părăsește“ de vechiul nărav. Judecătorii departamentului de judecată din Iași cer grea pedeapsă, iar Vodă confirmă sentința lor: *„să i se puie bour în frunte și să să poarte pe ulițile târgului* (în Iași – *n.n.*) *ca să fie văzut spre pilda și înfrânarea și altora următori și înrădăcinați în furtișaguri de potriva lui și să să triimată la închisoarea ocnii și acolo să stei în bună pază tăind sare*“[27].

d) Mutilarea. Tăierea nasurilor, urechilor, mâinilor se aplică hoților și tâlharilor, plastografilor și calpuzanilor, preacurvarilor, amestecătorilor de sânge, recăzuților în vină[28]. Pedeapsa devine din ce în ce mai aspră pe măsură ce individul trece peste prima iertare, nu respectă angajamentele, trancrise în condica pușcăriei sau în „condica șireților“[29] pentru a fi regăsit, pentru a i se readuce aminte. Se trece la mutilare numai în circumstanțe agravante, în contextul încăpățânării și îndărătniciei unei persoane ce continuă să încalce toate regulile sociale[30]. Ce-i

[27] Gh. Ungureanu, *Pedepsele în Moldova*, pp. 63–64.

[28] Vezi pedepse de acest gen în *Canoane dă Englimatică alese din pravilile împărătești pentru prălej, 1783* (BAR, mss. 1336, ff. 4ʳ–48ᵛ); *Legiuirea Caragea*, Editura Academiei Române, București, 1955, p. 146.

[29] *Condica Criminalicească cu procedura ei din 1820 și 1826*, seria II, Legi românești, publicată de Ștefan Gr. Berechet, Tipografia Dreptatea, Chișinău, 1928, art. 253, aliniatul 3, p. 50.

[30] Chiar și în aceste cazuri, judecătorii se decid cu greu să treacă la punerea în aplicare a unor astfel de pedepse. Vasile sin Mișul simigiul se „atinge de lucrurile stăpânirii domnești... cum și de cele bisericești“. Sub

mai poate face judecata lui Gheorghe din satul Moldoveni, județul Ialomița, hoț deja „*înfierat în frunte*“, bătut și închis de nenumărat ori? A încercat totul pentru a-l „salva“, dar Gheorghe, scăpat din temniță, își reia obiceiurile anterioare: spargerea bisericilor. Prins, recunoaște și povestește cum a spart o biserică la Ploiești de unde „*au furat cărțile și odăjdiile și sfintele vase din altar*“. Vodă hotărăște „*să să dea prin târgu, să i să taie urechile și să să trimiță la ocnă*“[31].

Pe vremea domnitorului Grigore Ghica, mutilarea încă face parte dintre pedepsele pentru tâlhărie. Reprezentantul Prusiei la București, Kreuchely, scrie la 27 iulie 1825 că vodă Ghica poruncea să li se taie mâinile tâlharilor și le expunea vederii mulțimii. Astfel, conchide Kreuchely, nefiind îngrijiți și asistați de doctori, „marea majoritate din ei mor din aceste operații făcute prost, iar cei care scapă, cad în sarcina publicului“ și credea că ar fi fost mult mai bine „să-i spânzure, căci s-ar da un exemplu mai grozav“[32].

Totuși, pe tot parcursul epocii, mutilarea este evitată și foarte rar folosită, ea fiind convertită în bătaie, amendă, închisoare sau amenințare. Renunțarea la o astfel de pedeapsă este însoțită de un sentiment umanitar prezent în această vreme, dar și de o necesitate practică. Societatea românească pune accentul pe recuperarea pagubelor, or o persoană fără mâini sau fără vedere este scoasă din circuitul productivității, nu mai

Alexandru Moruzi, fără să fie hirotonisit, pentru că se îmbracă în haine de diacon și slujește liturghia în mahalaua Silvestru și la Curtea Veche este bătut și surghiunit; sub Alexandru Ipsilanti „făcând pecetea dumnealui biv vel armaș și cu nume că e om al slujbei“ lua bani de la țigani, prins este trimis la ocnă. Iertat, Vasile umblă prin județul Ilfov, pretinzând că este slujbaș domnesc, cerând birul pe oi și eliberând răvașe false țăranilor, înșală un preot credul căruia îi ia calul, păcălește un „cârciumar afumat“ c-ar fi închiriat el cârciuma etc. Toate aceste fapte sunt regăsite în condica departamentului de cremenalion unde fuseseră consemnate cu grijă, iar Vasile revine la închisoare (BAR, mss. 3932, ff. 13ᵛ–14ʳ, 1 septembrie 1798).

[31] BAR, mss. 634, ff. 15ᵛ–16ʳ, 9 noiembrie 1776. La această dată se afla deja la ocnă, iar judecătorii îl informau pe domn că pedeapsa fusese pusă în aplicare încă din septembrie.

[32] Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, București, 1897, X, p. 325. Cf. Pompei Gh. Samarian, *Medicina și farmacia în trecutul românesc*, București, 1934, vol. II, pp. 418–419.

poate fi utilă, dimpotrivă îi împovărează pe ceilalți cu întreținerea sa.

e) Darea prin târg este prezentă explicit în cazul anumitor fapte: proxenetism, bigamie, răpire, seducție, preacurvie. În aceste cazuri, darea prin târg este însoțită de toate elementele unui ritual dezonorant, necesar pentru a atrage un public: purtarea pe măgari, trupuri goale, bătaia cu obiecte-simbol (ișlice, furca de tors) pe uliță sau prin târg[33]. Sau se asociază furtului, mărturiei mincinoase[34], infanticidului[35]. Ioan din Vrănește județul Muscel acceptă să fie pedepsit cu darea prin târg dacă se va descoperi că soția trăiește și el devine bigam printr-o a doua căsătorie pe care o cere acum[36]. Purtarea pe uliță este componentă principală în celelalte pedepse, dar face parte și din ritualurile dezonorante organizate de soț sau de comunitate în pedepsirea simbolică a fetei care și-a pierdut virginitatea înainte de vreme, a soției infidele sau a ibovnicului prins în patul ibovnicei măritate[37].

Punerea în scenă vizează dezonorarea vinovatului și ca atare ritualul punctează acele elemente atingătoare de cinste, onoare, reputație. Acuzat că ar fi furat 2 pungi cu bani și niște catastihe de socoteli, logofețelul Istrate este aspru pedepsit de ispravnicul Romanațului, pitarul Costandin Ghiurgiu, care este în același timp și acuzator: bătaie la falangă, pușcărie, palme și pumni, culminând cu o grandioasă înscenare a unei dări

---

[33] *Îndreptarea legii*, glava 130, zaceala 2, p. 152, glava 237, zaceala 3, p. 232, glava 253, zaceala 4, p. 255. Ritualul este în general același, doar punerea lui în scenă se schimbă în funcție de vină pentru a da posibilitatea unui public-spectator să recunoască fapta și răsplata. Soțul votru (proxenet) și soția curvă sunt purtați *„pre toate ulițele târgului dăspuiați pre măgariu și să-fie cu fața spre coada măgariului; iară muiarea lui să tragă măgariul de dălogul căpestrului cu mâinile ei, și într-acesta chip să-i bată purtându-i pre în tot târgul“* (glava 131, zaceala 1, p. 153)

[34] *Legiuirea Caragea*, pp. 142 și 146.

[35] *Condica Criminalicească*, p. 43. Articolul 43 prevede pentru mama ce-și ucide pruncul următoarele: *„mai întâi să i se tundă părul capului în publică, să să poarte pe uliți bătându-să, și apoi să se trimeată într-o mănăstire de călugărițe unde în obezi să robească pentru toată viață ei“*.

[36] BAR, mss. 636, f. 59^v, 6 iulie 1781.

[37] Vezi descrierea acestora la C. Ghițulescu, *op. cit.*, pp. 223–224, 291.

prin târg cât mai rușinoase: „*l-au dat prin târgu Caracalului, puind zece slujitori să dea cu tină într-însul și să-l poarte prin toate ulițele, silindu-l și lovindu-l cu palmele să strige ceea ce-i zicea, iar pitaru din pridvor striga după dânsul cuvinte netrebnice*“[38].

f) Pedeapsa canonică. Delictele morale comportă întotdeauna și o pedeapsă canonică. Ea este ispășită uneori în surdină, alteori sub controlul preotului din parohie – mătănii, rugăciuni – și devine publică în momentul în care individul este izolat de restul comunității prin afurisenie sau, dimpotrivă, se încearcă îndreptarea „păcătosului“ prin obligativitatea respectării unui timp al Bisericii. Andrei din mahalaua Scaune, București, este introdus cu forța într-o „realitate“ care nu fusese a lui până atunci: „*și să meargă la sfânta biserică în toate duminicile și sărbătorile, să asculte sfintele slujbe, și în posturi să să ispovidească după datoria creștinească, și fiind vrednic să se și precestuiască*“. Supraveghetori asupra îndeplinirii poruncii sunt preotul parohiei, soția acuzatoare, mahalaua. „*Îl vom lepăda de la Biserică*“ amenință mitropolitul în cazul în care „*nu va păzi la sfânta biserică [...] și <nu> să va părăsi de beții și răutățile ce au avut*“[39].

g) Pedeapsa capitală. Raicevich oferă următoarele informații cu privire la pedeapsa capitală: „Dans le cas où la sentence de mort, suivant les circonstances et la gravité du délit, être absolument signée par l'hospodar, l'armache retourne à trois reprises différentes, avec des intervalles de temps chez ce prince, pour lui demander s'il persiste dans la résolution de réprendre le sang humain. Si la troisième fois, le prince répond affirmativement le coupable est de suite conduite au suplice, qui est ordinairement la potence. Cet usage m'a paru très louable, et mériterait d'être imité par les nations civilisées, où la vie d'un homme dépend de la volonté d'un seul ou d'un petit nombre d'autres“. Așadar, domnul cere să i se reamintească de trei ori înainte de a pronunța sentința capitală. El acordă sentința în împrejurări diferite: un tâlhar de drumul

---

[38] *Acte judiciare din Țara Românească*, 8 iunie 1781, p. 959.
[39] BAR, mss. 636, f. 2^{v}, 16 octombrie 1780.

mare cunoscut pentru jafurile, schingiuirile sau asasinatele sale poate fi iertat, în timp ce un paricid sau o ucidere la mânie sunt răsplătite cu moartea. Ce-l face să-l ierte pe primul și să-i pedepsească atât de aspru pe ceilalți? Pedeapsa cu moartea este hotărâtă mai ales atunci când crima comisă conține elemente ale unei atrocități fără seamă astfel încât să cutremure sufletele tuturor celor care au asistat. Intervenția este nu numai necesară, ci și cerută de gravitatea actului, de cruzimea faptelor ce nu pot, ce n-ar trebui să rămână nepedepsite astfel încât să se restabilească raporturile sociale, iar actul de justiție să redea încrederea în instituții și mai ales să arate că singurul care are drept de viață și de moarte asupra supușilor este domnul. Ilinca din târgul Focșanilor și-a ucis soțul cu atrocitate, nu într-un acces de furie, ci premeditând actul – „ea îndată au pus gând să-l omoare“ – sătulă fiind de bătăi și înjurături. Scena povestită îi îngrozește pe judecători, apoi pe Vodă: „*Și viind bărbatul său din târg b<e>at s-au culcat pe prispă afară și ea, luând toporul, cu mâna ei l-au lovit o dată în cap și văzând că nu moare l-au mai lovit și al doilea și al treilea oară și l-au omorât*“. Pravilele împărătești o osândesc la moarte astfel încât se hotărăște: „*ducându-se la Podul Roșu întâi să se sugrume și apoi puindu-se într-un sac și cu o piatră legată de grumaji să să dei în apa Bahlui ca să fie spre pilda și înfrânarea și altor răli asămine de potriva ei*“[40]. În acest caz domnul urmează punct cu punct litera pravilei și nu-și pogoară mila sa pentru a schimba pedeapsa cu moartea[41].

Pentru pedeapsa cu moartea se folosește, de obicei, spânzurătoarea ridicată în târg, la porțile orașelor, pe drumurile principale, la locul unde s-a săvârșit fapta, în zile de sărbătoare sau de iarmaroc. Locul și timpul sunt alese astfel încât să adune norodul invitat, prin bătăi de tobe, să privească și să memoreze crima și pedeapsa într-un proces de decodare, cum afirmă Michel Foucault. Mesajul este și mai puternic atunci

---

[40] Gh. Ungureanu, *Pedepsele în Moldova*, pp. 63–64.

[41] Astfel de asasinate, blamate și de Biserică, nu îngăduie milă sau iertare. La aceeași epocă, 23 martie 1795, Dumitru și Uța sunt spânzurați „la locul unde au săvârșit uciderea“, adică în satul Soreni, județul Romanați. Amanții sunt vinovați de uciderea soțului celei din urmă (L. Livadă-Cadeschi și L. Vlad, *Departamentul de cremenalion*, pp. 54–57).

când vinovatul își primește pedeapsa la locul faptei, întrucât comunitatea, vecinătățile au dinaintea ochilor abominabila crimă ce tocmai s-a comis, la care unii dintre ei au fost martori, precum și „răsplata“ ei, ambele înscrise pe trupul condamnatului, ambele la fel de cumplite. Uciderea Mariei botezata din târgul Iașilor are loc în fața slugilor din casă, „multi fimei din norod“, „megieși de prin pregiur“. Urmărită prin casă și apoi prin curte de către Dima Papazopulo, „la două ceasuri din noapte“ într-o joi, 26 ianuarie 1800, femeia ridică mahalaua cu strigătele sale. Toți asistă neputincioși la sfârtecarea ei: *„arnăutul i-au tăet întâi mâna stângă, al doile rană în umărul obrazului și patru răni în creștetul capului și pe loc au căzut moartă, fiind multă vărsare de sânge la locul acela*“. Crima este și mai condamnabilă întrucât devine dublă prin moartea pruncului nenăscut (femeia era însărcinată în șapte luni), iar beția, prezentată drept justificare, nu-l poate ajuta[42]. Spânzurarea vinovatului *„la locul unde au făcut și el uciderea*“ oferă tuturor o lecție despre justiția și puterea domnească, despre înfricoșătoarea pedeapsă – „prețul“ fărădelegii comise.

Drumurile de poștă sunt și ele presărate până către 1834 cu astfel de spânzurători, loc preferat mai ales pentru pedepsirea tâlharilor. Amplasamentul țintește să înfricoșeze celelalte cete de tâlhari, să transmită un mesaj de siguranță negustorilor și călătorilor arătându-le că domnul veghează[43]. Se adaugă rolul central al condamnatului și obiceiul ultimei favori care îl transformă în ,,vestitorul“ propriei tragedii. O nuntă pe eșafod, o beție pe drumul spre ștreang, o revedere a familiei sau banalul și eternul ultim fum dintr-o narghilea a morții conferă osânditului trăsăturile (pozitive sau negative) ale unui erou de legendă intrat în folclorul colectiv ca Bujor, Jianu, Marco, Haita etc[44].

---

[42] Gh. Ungureanu, *Pedepsele în Moldova*, pp. 56–57.

[43] Pentru exemple vezi C. Angelescu, *Pedeapsa cu moartea la români în veacul al XIX-lea*, București, 1927 (extras), pp. 4–13.

[44] Pentru descrierea acestora vezi V.A. Urechia, *op. cit.*, VIII, p. 53, X tom I A, p. 121 sau relatările lui Del Chiaro din *Călători străini despre țările române*, vol. VIII, volum întocmit de Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Editura Academiei Române, București, 1983, pp. 385–386 și Dominico Sestini în vol. X, partea I, 2000, p. 351.

Boierii se bucură de privilegiul de a nu fi spânzurați, ci datorită rangului, atunci când greșesc, sunt pedepsiți cu moartea prin decapitare[45]. Dacă acest obicei este încă actual în vremea lui Dimitrie Cantemir[46], în perioada următoare nu se mai face așa mare diferență între decapitare și spânzurătoare, cele două procedee alternând în vremea aceluiași domn și chiar în momentul condamnării unui grup de boieri cu aceeași vină[47]. Pentru hiclenie, de exemplu, dată fiind responsabilitatea mai mare „*furcile boiarinului să fac mai înalte decât a celui mai mic*“[48]; astfel diferențele de statut și de îndatoriri sunt bine punctate. Ștefan Racoviță își deschide domnia cu o execuție publică la 26 aprilie 1764: „*Ștefan Voevod, la intrarea lui în București, ca să dea mai multă spaimă boierilor și norodului, la poarta Curții, de-o parte, a spânzurat pe Ștefănache – adevărul să zicem, el era un om foarte amestecător, nu numai Domniilor, și boierilor, ci și răpitor de moșiile săracilor -, iar de altă parte a tăiat capul lui Iordache Băjescu, om prea bun și fără nici o vină, numai ca să dea groază ispravnicilor după la județe, fiind și el unul din cei șeaptesprezece ispravnici*“[49].

---

[45] *Îndreptarea legii*, glava 367, zaceala 1 și *Cartea românească de învățătură*, 1646, ediție critică, Editura Academiei Române, 1961, glava 62, zaceala 1.

[46] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Minerva, București, 1973, pp. 188–189. Autorul consemnează: „boierului care a făcut moarte de om îi taie capul“ sau boierului „viclean“ „nu poate să-i dea altă pedeapsă decât tăierea capului“.

[47] Obiceiul decapitării, ca privilegiu al boierilor, este mult mai bine conservat în Moldova. La 1788, domnul Moldovei Constantin Moruzi îi decapitează pe boierii Ioan Cuza și Emanuel Bogdan (*Călători străini*, vol. X, partea I, p. 468). Constantin Canta și Ilie Catargiu, boieri-tâlhari sunt pedepsiți cu decapitarea la Iași, la Copou. Primul la 28 iunie 1810, cel de-al doilea la 20 septembrie 1810 (C. Angelescu, *op. cit.*, p. 7). Despre o istorie a decapitării în Balcani vezi Paul H. Stahl, *Histoire de la décapitation*, PUF, Paris, 1986.

[48] *Îndreptarea legii*, glava 366, zaceala 4–6 și *Cartea românească de învățătură*, glava 62, zaceala 4–6; Valentin Al. Georgescu și Ovid Sachelarie, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova 1611–1831*. Partea a II-a *Procedura de judecată*, Editura Academiei Române, București, 1982, p. 63.

[49] Mihai banul Cantacuzino, *Genealogia Cantacuzinilor*, ediție Nicolae Iorga, București, 1902, p. 140.

Banul Mihai Cantacuzino, contemporan și actor principal în desfășurarea evenimentelor din acea perioadă, ne oferă exemplul și semnificația gestului: afirmarea autorității prin punerea în scenă a dreptului de viață și de moarte pe care domnul îl are asupra supușilor săi, indiferent de vinovăție și chiar de nevinovăție. Gest necesar mai ales în contextul unei aristocrații rebele, gata oricând să se revolte direct sau indirect, folosind calea Țarigradului, plângerile pe lângă vizir și sultan, intervențiile pe lângă consuli, împărați, țari sau oricine ar fi putut să o sprijine în îndepărtarea unui domn, tactică reluată la fiecare nouă domnie de o altă grupare, de un alt clan. Acest exercițiu de putere se manifestă aproape cu fiecare domn, făcând practic parte din maniera de valorificare a propriei identități, de impunere a propriului grup de interese, de afirmare perpetuă a unei autorități permanent contestate. Vizibilitatea devine în aceste condiții necesară, obligatorie, ea însoțește gestul, îl circumscrie într-o strategie, îi sporește efectul.

„Privilegiații", „exclușii", „grațiații"

Există două categorii de privilegiați: boierii și femeile, „privilegiile" sunt însă diferite și inegale. Boierii nu pot fi pedepsiți cu bătaia, înfierarea, punerea în jug sau darea prin târg. Numai domnul are dreptul de a hotărâ astfel de pedepse și sunt puse în aplicare numai după decăderea boierului din rang și trecerea lui în rândul „prostimii". Ritualul dezonorant se desfășoară în public și cu participarea publicului, în acest caz în Divan sau la Curte în prezența celorlalți boieri și cuprinde o serie de simboluri: *„I se punea întâi pe umeri caftanul* (boierului – *n.n.*), *care era un fel de haină de onoare și apoi i se smulgea cu violență exclamându-se: Nevrednic este! În loc de caftan osânditul era îmbrăcat cu un suman țărănesc și pe cap i se punea o căciulă ordinară de blană de oaie*"[50]. Dezonoarea se mai practică încă la 6 august 1831. Atunci,

[50] Iacob Negruzzi, *Amintiri de la Junimea*, partea II, Din copilărie, Editura Viața Românească, Iași, f.a., p. 341. Apud Mihail Gălan, *Organizarea*

căminăreasa Catinca Vlahuță și fiul ei Nicolae sunt supuși unui astfel de ritual fiindcă participaseră la uciderea lui Nicolae Vlahuță, soț și tată. Pentru a putea primi pedeapsa hotărâtă – căminăreasa fusese condamnată la 80 de lovituri de bici în piața Sf. Spiridon din Iași, apoi surghiunul la mănăstire unde urma a sta în fiare, iar fiul primea 60 de lovituri în aceeași piață și întemnițarea într-o mănăstire până la majorat – cei doi boieri sunt degradați: *„s-au urmat în ființa mădularilor Adunării degradarisirea numiților după urmarea ce s-au păzit până acum în pământul acesta, cu îmbrăcarea în sumane și legarea cu birul cătră satul Pătrășcanii de la ținutul Tutovei, unde s-au făcut uciderea*“[51]. De asemenea, ritualul este consemnat de *Condica criminalicească* de la 1820 și 1826 unde articolul 189 specifică: *„sau pentru evghenisi cu pierderea cinului și a evgheniei; și cu defăimare în fața obștei prin îmbrăcare de sucman*“. Abia ajuns în această etapă, boierul poate fi supus la pedeapsă; bătaia fiind aplicată doar de domn, cu topuzul (buzdugan domnesc) care „lovește cel mai tare, dar nu vătamă onoarea“ sau cu „vergi și bice“ care „este socotită bătaia cea mai de ocară“[52].

Pravila recomandă judecătorilor să se aplice femeii aflate în fața instanței un tratament mai blând datorită „neputinții și slăbiciunii firei“, din acest motiv „mai puțin se vor certa muerile decât bărbații la greșalele ce vor face“ și, „de vreme ce iaste mai proastă și mai lesne spre cădeare (în păcat) decât bărbatul“, se recomandă o mai mare indulgență din partea judecătorilor[53]. Principiu folosit în practică unde numărul loviturilor este simțitor redus în comparație cu cel aplicat bărbaților. Totodată femeia însărcinată se bucură de clemența judecătorilor,

justiții moldovene în timpul ocupații rusești din anii 1828–1834, în *Întregiri. Buletinul Institutului de istoria dreptului vechi românesc*, Iași, 1938, p. 106, nota 2. Despre dezonorarea boierilor în Țara Românească pentru a fi apoi supuși pedepsei vezi *Călători străini*, X, partea I, pp. 468, 504.

[51] M. Gălan, *Organizarea... art. cit.*, pp. 105–106. Observăm și trecerea în rândul birnicilor, știut fiind că scutirea de bir constituie unul dintre privilegiile boierilor.

[52] D. Cantemir, *op. cit.*, p. 189.

[53] *Îndreptarea legii*, glava 364, p. 343 și glava 211, p. 217.

pedeapsa este amânată până după trecerea sorocului facerii[54], fie convertită, de obicei, în surghiun la mănăstire[55].

Şi în cazul bătrânilor sau persoanelor bolnave pedeapsa este micşorată sau amânată până la refacerea fizica necesară pentru a permite suportarea bătăii sau a unei alte pedepse ce implică folosirea trupului[56]. În aceeaşi categorie se aranjează minorii pentru care pedeapsa, în cazul uciderii, de pildă, este transformată în surghiun la mănăstire până la împăcarea părţilor ce aduce practic iertarea[57]. De asemenea, mânia, nebunia, beţia figurează ca circumstanţe atenuante în micşorarea vinei.

Pedeapsa publică: interpretări şi efecte

Am observat cum puterea atribuie vizibilitate anumitor pedepse prin punerea în scenă în locuri publice. Urmează fireasca întrebare: care sunt efectele acestei „publicităţi"? Se detaşează mai întâi o interpretare a puterii care vizează anumite aspecte atunci când alege să-şi exprime forţa, autoritatea în locuri publice şi apoi efectele acestei vizualizări asupra norodului. O analiză completă asupra pedepsei ca „spectacol public" face abia *Condica Criminalicească* din Moldova, tipă-

---

[54] *„Am poruncit domnia mea de s-au ridicat trei zile la închisoare, cu hotărârea ca după ce va naşte să se pedepsească cu bătaia la trup de faţă în târg pentru pilda şi înfrânarea altor curve, iară acum s-au slobozit fiind îngreuiată"*, aşa se decide în privinţa Niţei, dovedită că a făcut acuzaţii false şi mai ales că de patru ani se plimbă din tribunal în tribunal fără teamă (V.A. Urechia, *op. cit.*, IV, pp. 107–108, 10 octombrie 1791 şi 2 noiembrie 1791).

[55] Sofica din mahalaua Golescului, Bucureşti, este osândită cu bătaia la piatră pentru că şi-a lovit soţul, dar *„arătându-ne că e îngrecată, dă bătaie au scăpat şi s-au trimis la popreală în schitul maicilor"*, anunţă mitropolitul Dositei şi propune trimiterea ei la un schit „la ţară" (BAR, mss. 3932, ff. 87^{r-v}, 19 septembrie 1800).

[56] *Condica criminalicească*, art. 152, p. 28. Pentru Stan uncheşul din judeţul Muşcel, acuzat că a dat jalbă mincinoasă, judecătorii divanului hotărăsc a primi „certare cu bataie", Vodă îl iartă însă „pentru bătrâneţile lui" (*Acte judiciare din Ţara Românească*, 28 martie 1778, pp. 585–589).

[57] L. Livadă-Cadeschi şi L. Vlad, *Departamentul de cremenalion*, pp. 57–58. Documentele din 13 iulie şi 20 august 1795.

rită la 1820 și retipărită la 1826 și are ca model codul austriac[58]. Scopul pedepsei nu este altul decât „*ca să se păzească liniștita petrecere și politiceasca siguranță a obștei*". Pentru prima dată se încearcă o eliminare a arbitrariului judecătorului, atât de prezent în vechile legislații, stabilindu-se că faptei trebuie să-i corespundă pedeapsa „*neapărat potrivită după fapta criminalicească*"; un sigur rabat de la „*glăsuirea cuvintelor*" se operează, „*gingășia*" unei persoane îi dă dreptul judecătorului să micșoreze o pedeapsă prea aspră. Iată așadar fixarea într-un cadru bine definit a delictului și a pedepsei alocate. Un alt punct important îl reprezintă înscrierea sentinței într-un timp, într-un spațiu, într-o vizualitate; punerea în aplicare să se facă neîntârziat, de îndată ce hotărârea a fost pronunțată, „*prelungirea*" nefiind benefică, deoarece „*îngrozirea pedepsei*" constă în aplicarea ei și nu în iertare. Ea devine astfel „*frâul cel tare, și pilda spre înțeleptirea tuturor celor făcători de rele*". Dar numai „*pedeapsa în publică*" asigură eficacitatea ei, puterea necesară de a prelucra sufletele, de a atrage atenția posibililor vinovați, de a avea un impact puternic în mințile oamenilor, de a semăna spaimă pentru a culege roadele supunerii, de a oferi un exemplu pentru a avea rezultatele dorite, de a transmite un mesaj tuturor, vinovaților și nevinovaților, „făcătorilor de rele" și celor care ar avea în minte doar intenția, „spectatorilor" inocenți și trecătorilor curioși: „*Pedepsile ceale mai neapărat trebuincioase pot fi acelea, care vor face cea mai puternică lucrare în sufletele oamenilor, încât fieștecare înspăimântându-să, să se ferească de urmările ceale reale, cum și acelea care ar putea fi mai puțin aspre la trupurile vinovaților; adică prin zăstâmpuri, și în deosebite rânduri căci sfârșitul osânduirii pedepsei, nu easte numai ca să se muncească trupul vinovatului, dar ca să se înțelepțească și să se înfrâneaze de a face asemenea urmări și a să da pildă și altora*"[59].

Argumentația de inspirație iluministă adună principiile lui Becarria și a întregii gândiri franceze din epocă, naturală dacă ne reamintim că sursa de inspirație este codul austriac. „Tehnologia reprezentării" reunește principiile regăsite de Foucault: micșorarea arbitrariului, „eficacitatea pedepselor infa-

[58] *Condica Criminalicească*, p. XXXIII.
[59] *Ibidem*, art. 173–176, 180–181, pp. 34–36.

mante", utilitatea, publicitatea astfel organizată încât pedeapsa să devină „ceremonia recodificării nemijlocite"[60].

Puterea exemplului se regăsește aproape în toate sentințele – *„să fie pildă și altora"* sau *„ca să fie văzut și cunoscut* (vinovatul – *n.n.) și de alții câți să vor ispiti la asăminea fapte și urmări"*, fraze introduse în documente de la o judecată la alta. Dimitrie Cantemir domn al Moldovei între 1710–1711 notează câteva aspecte ale reprezentării pedepsei: primul ar fi ca Vodă „să arate dreptatea judecății sale", al doilea înfricoșarea, „înspăimântarea" celor mulți, celor ce privesc, celor ce ascultă, celor ce iau contact într-un fel sau altul cu narațiunea crimei, al treilea înlăturarea „ucigașilor" și „ticăloșilor" care molipsesc cu *„stricăciunea lor mădularele cele sănătoase ale țării"*, cu alte cuvinte o „curățire" a societății necesară prin îndepărtarea părții bolnave pentru a proteja unitatea și sănătatea întregului[61].

Pentru unii dintre actorii sociali, pedeapsa are un caracter infamant, ea le afectează cinstea, reputația, prestigiul, îi degradează în primul rând față de ei înșiși și apoi în ochii celorlalți membri ai grupului social în care își duc existența. Ajunși în fața instanței se roagă, se lamentează, promit, se angajează numai să nu fie „aruncați" ochiului public, batjocoritor, incriminator, neiertător. Popa Barbu, popa Iane, diaconul Fotie din mahalaua Biserica Albă, București, iubitori de „băuturi bețive", uită să țină slujba în Sfânta Săptămână Luminată. Zvonul, purtat de mahalagii, ajunge la urechile mitropolitului care-i ridică pe sus și îi aduce la judecată unde „hotărându-se de Prea Sfinția Sa părintele mitropolit *ca să stăm la popreală și să ne necinstim și cu bătaie în falangă* (– *s.n.*) am căzut cu rugăciune ca să fim iertați de astă dată"[62].

---

[60] M. Foucault, *op. cit.*, pp. 165–176.

[61] D. Cantemir, *op. cit.*, pp. 188–189.

[62] BAR, mss. 637, f. 120r, 3 aprilie 1787. În aceiași termeni își construiește și preoteasa Maria din mahalaua Scaunelor, București, cererea de iertare pentru limbuția și prostul comportament, răsfrânte asupra activității soțului, popa Petre: „ne-au adus la sobor și eu cunoscându-mă că am greșit, *am căzut cu rugăciune la părinții clerici de au făcut mijlocire și m-au iertat de necinstea ce era să ia soțul mieu pentru mine căci nu mă stăpânește* (- *s.n.*)" (BAR, mss. 640, f. 23r, 5 august 1791).

Preotul are nevoie de prestigiu și reputație, o „publicitate" negativă nu-i poate aduce decât scăderea autorității sale, pierderea clienților, îndepărtarea enoriașilor. Așa o interpretează Manole, preot la biserica sfântul Dimitrie din Târgoviște, bătut în public la porunca protopopului plasei: *„au pus om lângă mine până m-am dezbrăcat și m-au dus dinaintea Bisericii Domnești pe unde era trecerea norodului de la mort, zicând că ce să puiu epetrahiru la gât fără blagoslovenie. Și norodul înțelegea așa cum că nu sunt vrednic preoțiii. Și poruncind Barbului Vrajbă, care nu este nici diiacon, nici preot, și m-au luat dă păr și m-au și bătut purcărește cu un ciomag de corn al Barbului cât i-au fost chieful. Într-acea întâmplare unii plângeau mortul, eu tănjeam de ciomege și de necinste, alții râdeau de batjocoră*". Batjocora, iată efectul pedepsei care *„de acum înainte și până în 20 de ani nu să șterge acest râs de co<m>prămis*", plus *„dacă nu am preoția cu cinste, nici pâine nu am să dau la copii*"[63]. Manole reușește să deseneze foarte bine efectele unei sancțiuni publice, creionând pe rând trăirile și rușinea celui pedepsit, participarea norodului, rezultatele imediate – privirile malițioase și zeflemitoare ale trecătorilor – și pe termen lung – dezonoarea. *„Scăderea de cinste*" îl coboară în ochii celorlalți asimilându-l cu „o curvă" sau „cârciumăreasă". Sau, în cazul lui Mihai Uriianu pedepsit cu bătaia în public de ispravnicul județului Olt, ca un „tâlhar"[64],

---

[63] DANIC, mss. 141, ff. 149ʳ–150ᵛ, 25 septembrie, 3 octombrie 1798. Manole este pedepsit pentru că participase la o înmormântare fără să ceară voie. Ancheta va descoperi ulterior că era bețiv, gâlcevitor și în relații foarte proaste cu ceilalți preoți din oraș.

[64] Aceeași interpretare a pedepsei publice ca dezonoare o are și Mihai Uriianu acuzat de defăimare de către ceaușul Alexie, ispravnicul județului Olt. Bătaia merită menționată fiindcă se concentrează mai întâi de toate pe batjocorirea personajului: *„necercetându-l nimic, l-au suduit cu înjurături de părinți, au poruncit lui Ioan, ceaușu de slujitori, de l-au apucat, împreună cu zece slujitori, ca pe un tâlhar, rupându-i hainele dupe dânsul și dăzbrăcându-l, lăsându-l cu trupul gol până la brâu, au poruncit de i-au pus în cap o burtă de oae și, asupra capului lui spărgându-i-o, l-au mânjit spurcăciunile dintr-ânsa pe cap, pe ochi și peste tot trupul, l-au bătut foarte rău și, dându-l pe mâna slujitorilor dăspuiat și mânjit, l-au scos pă poartă în vileag dându-i drumu prin satu și bătându-l slujitorii cu palmele*" (*Acte judiciare din Țara Românească*, 8 iunie 1781, pp. 958–959)

categorii sociale marginale pentru care bătaia sau defăimarea publică nu mai reprezintă o problemă de conştiinţă.

Trupurile expuse, plimbate, stigmatizate, însemnate, mutilate, biciuite, lovite transmit un mesaj cât mai clar tuturor, spectatori şi nespectatori, vinovaţi şi nevinovaţi despre gravitatea crimei săvârşite, despre cruzimea pedepsei, despre forţa şi autoritatea puterii. Chiar dacă spectatorii nu repereazǎ imediat delictul, publicitatea din jurul pedepsei îi va ajuta să afle şi să ducă mai departea povestea unui trup supliciat în târg sau la porţile oraşului. Tobele, strigătele vestitorilor, roţile căruţelor trecând alene pe podurile târgurilor, zornăitul lanţurilor, gemetele vinovaţilor îi trezesc din somn, le întrerupe munca, îi adună pe la garduri şi-i grăbeşte către locul supliciului. Chiar dacă puterea nu-şi propune să transforme o anumită pedeapsă în spectacol public, ea devine datorită „decorului" creat, datorită unei „recuzite" menite să atragă privirile. Punerea în fiare sau trimiterea la temniţă/ mănăstire nu se face întotdeauna cu „trâmbiţe" şi în piaţa publică. Cu toate acestea, cele două pedepse induc un mesaj subliminal publicului prezent pe uliţi şi trezit de zornăitului fiarelor sau de scrâşnetul roţilor căruţei. Se adaugă alte elemene care-l ajută să descifreze scena: poziţia condamnatului în căruţă, trupul imobilizat în fiare sau butuci, hainele, capul descoperit, picioarele goale, cohorte de soldaţi şi lefegii ce încadrează cortegiul, defilarea înceată a vinovatului prins în lanţuri. Puterea mizează pe curiozitatea norodului şi ştie că un atare spectacol îl adună, îl incită la discuţie, îl înfricoşează. Moment propice pentru ca legea să fie scrisă pe trupul condamnatului, el devine parte dintr-o „maşinărie" ce trasformă „trupurile individuale într-un corp social"[65]. Domnul restaurează, prin spectacolul pedepsei, echilibrul social şi încrederea în justeţea unei legi oferite acum privirilor invitate s-o „citească".

Că „spectacolul" impresionează şi înfricoşează norodul o spun şi relatările diferiţilor actori din epocă. Spectacolul pedepsei pus în scenă de domnul Mavrogheni nu poate trece neobservat. Dionisie Eclisiarhul îl înregistrează imediat în a sa

---

[65] Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Union Générale d'Editions, Paris, 1980, pp. 242–246.

istorie, nu numai ca un fenomen demn de reținut, ci și pentru urmările imediate ce produc modificări pe toate planurile. Bineînțeles că motorul acestor modificări este frica, o spune foarte limpede Dionisie, dar această spaimă generează securitate, stabilitate, iar domnului îi asigură prestigiul. Nu blândețea și iertarea îi îndepărtează pe criminali, ci pedeapsa aspră și supravegherea continuă. Astfel, prin sate și „în toată țara“ au fost ridicate „*țapi de doi stânjin<i>*“ așezate în locuri publice – „*puindu-le la toate bisericile dinnainte*“ –, inscripționate cu ceea ce trebuiau să audă și să vadă supușii, adică „*ca pe oamenii furi și pe tâlhari și pre cei ce îș fură părinții și-i va bate, și pre cei ce va înjura preoții și legea și biserica, să-i înțape fără nici o judecată*“. Nu este lucru de glumă, ne asigură Dionisie Eclisiarhul din moment ce cu ochii lui le-a văzut; ba mai mult, Vodă trece la acțiune și începe cu furii (hoții) pentru care „*poruncia gelaților (fiind gelații după el) de-i spânzura în uliță de o prăjină în furci, și-i lăsa de sta spânzurați câte o zi [...] și să făcea mare frică tuturor*“. Iată, deci primul rezultat: frica. Ea antrenează altele: casele sunt deschise zi și noapte, pe drumuri se circulă fără teamă, băcanii nu mai îndrăznesc să înșele, gâlceava încetează, hoții și ucigașii se potolesc, preoții păzesc bisericile, iar enoriașii participă la slujbe „*nu pentru dragostea lui Dumnezeu*“, ci „*de frica poruncii*“[66].

Consemnările unor asemenea evenimente revin sub pana lui Manolache Drăghici, Teodor Vârnav, Gheorghe Sion și colonelului Ioan Solomon. Consulul Prusiei la Iași și București, Kreuchely, consideră că sunt lucruri demne de a fi povestite într-o scrisoare. La 28 august 1819 scrie de la Iași: „*on vint me dire que trois têtes étaient exposées sur des piques, devant le château. Parmi ces trois têtes, était celle d'un prêtre*“[67]. Iar la 8 iunie 1822 scrie de la București: „*trois brigands pendus, en trois différents endroits de la ville; une tête montée sur une perche, sur un pont de la rivière*“[68]. Expunerea capetelor

[66] Dionisie Eclisiarhu, *Scrieri Alese. Hronograf, Predoslovii*, ediție critică, Natalia Trandafirescu, Editura Academiei Române, București, 2004, pp. 24–26.
[67] Hurmuzaki, *op. cit.*, X, p. 68, doc. LXXIV, Kreuchely către Marco.
[68] *Ibidem*, p. 163, doc. CCXXII, Kreuchely către von Miltitz.

tâlharilor uciși în luptă este o procedură des folosită de domnii români, ei mizează tocmai pe fascinația etern umană în fața violenței și a morții, pe dorința de a vedea, de a ști, de a afla.

Pedeapsa „scrisă“ pe trupul condamnatului îl marchează pentru totdeauna. Pielea scrisă, pielea marcată dă seamă despre o anumită greșeală, despre o anumită faptă. Bourul din frunte este imediat asociat cu infamia, cu hoția și tâlhăria la drumul mare. Boierii departamentului de creminal din Iași îl identifică imediat pe Nițu ca fiind mare tâlhar din moment *„ce are și bour în frunte“*[69]. La rândul lor, bărbații ascund semnul care ar fi putut să-i trădeze. Gheorghe din Moldoveni, „înfierat în frunte“ își ascunde amprenta defăimătoare atunci când o cere de soție pe Neaga. Abia după căsătorie aceasta află despre adevăratul „renume“ al soțului și, văzând că nu se potolește, aleargă la Mitropolie pentru a cere separarea[70]. Puterea însăși izolează astfel de trupuri, nu numai atunci când își arată atotputernicia luându-le în stăpânire prin marcarea lor cu însemnele domnești, ci și prin simplu fapt că nu le acordă și nu crede în șansa lor de redresare din moment ce dă dreptul soțiilor să se despartă de asemenea infami[71]. Trupurile mutilate vestesc de departe o anumită problemă și cer atenție din partea celorlalți. Dacă, în această epocă, schilodirea se încadrează într-un peisaj cotidian, totuși pedeapsa poate fi citită atunci când spectatorul descoperă un nas tăiat, ochi scoși sau ambele mâini retezate de la încheieturi. Lipsa nasului din mijlocul feței nu are cum să nu atragă atenția, o spun judecătorii din Iași atunci când hotărăsc ca lui Damian Tricolici din satul Vorontețele, ținutul Orheiului *„să i să tai nasul ca să fie văzut și cunoscut și de alții după fapta ce au lucrat, și să se poarte și pe ulițele orașului Eși ca să să bată la 3 locuri și apoi să se trimiiată la închisoarea ocnii“* pentru că și-a violat fiica vitregă, făcându-se vinovat de amestecare de sânge. Domnia intervine îmblânzind întrucâtva pedeapsa; după ce renunțase la moartea prevăzută în pravilă, exclude acum din propunerea judecătorilor și ocna, dar îi imprimă un mai mare grad de dezonoare și de rușine prin derularea întregului supliciu în

---

[69] Gh. Ungureanu, *Pedepsele în Moldova*, pp. 63–64.
[70] BAR, mss. 634, ff. 15v–16r.
[71] *Îndreptarea legii*, glava 221, p. 226.

mijlocul comunității: *„și să i să taie nasul la locul unde au făcut fapta*“, adică în interiorul grupului din care ieșise vinovatul și în care și-ar fi dus pe mai departe traiul[72]. Stigmatul social este încărcat de semnificații astfel încât descifrarea lui să fie cât mai exactă, cât mai rapidă, pentru cât mai mulți.

Poziții și discursuri asemănătoare, ale puterii și ale supusului, dar oare verbalizarea unui fenomen duce la stăvilirea lui? Oare această politică de expunere publică a victimei are și efect asupra celor ce se arată înfricoșați? După 200 de toiege la tălpi și darea prin târg hoțul nu va mai fura, soțul nu-și va mai bate soția, aceasta nu va mai încerca să-l otrăvească? Oare mesajul pătrunde în conștiința supusului și-i prelucrează gândul, intenția, astfel încât să oprească gestul înainte de a fi înfăptuit? Unii cercetători sunt de părere că aceste pedepse publice și dure, unele dintre ele, nu au efectul scontat și că nici măcar pedeapsa cu moartea n-a reușit să-i înspăimânte pe oamenii trecutului[73]. Căretașul german Döbel povestește că în Bucureștiul anului 1830 era obiceiul ca *„brutarii care fac pâinea prea mică și proastă să fie țintuiți de o ureche de ușa prăvăliei sau casei <lor>*“ și întreaga marfă să fie împărțită săracilor. Pedeapsa, dureroasă și mai ales dădătoare de semne, nu-i sperie pe brutari din moment ce Döbel este martorul a numeroase execuții, iar în uliță se ciocnește zi de zi de o mulțime de asemenea „greșiți“ pe care îi recunoaște *„după lobul urechii sfârtecate*“. Nici bătaia pare să nu-i mai înfricoșeze pe tâlhari. Aceștia au primit-o de atâtea ori că trupurile lor s-au obișnuit și 250 de toiege nu mai înseamnă mare lucru. Căpitanul unei bande de tâlhari, voinic și zdravăn, participă la propria bătaie ca la o „sărbătoare“, își primește loviturile „fără să scoată un sunet“, mulțumește curtenitor și-și caută de drum, „ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat“ redă același Döbel o scenă la care asistase[74].

---

[72] Gh. Ungureanu, *Pedepsele în Moldova*, pp. 67–68.

[73] C. Angelescu, *op. cit.*, pp. 5–10; Georg Rusche și Otto Kirchheimer, *Peine et structure sociale. Histoire et „théorie critique“ du régime pénal*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994.

[74] *Călători străini despre țările române în secolul al XIX-lea*, coordonatori Paul Cernovodeanu și Daniela Bușe, Editura Academiei Române, București, 2005, serie nouă, vol. II (1822–1830), pp. 467–468.

Alții, cum ar fi Michel Foucault sau Arlette Lebigre, susțin dimpotrivă că tocmai publicitatea supliciului îi asigură deplina eficacitate. De fapt, opiniile nu sunt contradictorii, ci mai degrabă complementare am putea spune: în unele cazuri dă rezultate, în altele nu, pe unii îi sensibilizează și le impune un anume autocontrol, pe alții mai puțin, pe unii îi lecuiește pentru totdeauna, pe alții îi învață cum să fure, de exemplu, mai puțin pentru a primi pedepse mai mici și, deci, mai ușor de suportat[75]. Dacă pedeapsa publică nu și-ar fi atins scopul atunci puterea n-ar fi persistat în folosirea ei timp îndelungat și ar fi experimentat alte metode, alte maniere de a-și impune forța, de a trasa limita dintre permis și nepermis, dintre lege și fărădelege. Supliciul este, așadar „un ritual politic", „o ceremonie prin care puterea se manifestă"[76]. Se alătură discursul supusului impresionat de atare puneri în scenă, de trupurile întâlnite la răspântii de drumuri, de capetele expuse în sulițe, de pădurile de spânzurători ridicate la intrările în târguri sau în mijlocul târgurilor. Victimele, unele dintre ele, interpretează pedeapsa publică ca pe o dezonoare, care le-ar putea știrbi reputația, i-ar îndepărta din slujbe sau de posibilii clienți. Tot acest spectacol va fi avut efecte, doar un studiu aprofundat asupra condamnărilor ar putea da seamă asupra acestei eficacități. Impactul imediat avut cu sursele ne dezvăluie o ritmicitate a punerii în scenă a supliciului și a pedepsei cu moartea suprapusă peste perioade de dezvoltare și erupție a tâlhăriei și haiduciei, când, practic, domnii sunt obligați să revină asupra deciziei de abolire a pedepsei cu moartea pentru a stopa sau măcar a atenua fenomenul, prin puterea exemplului, prin spectacolul înspăimântător oferit. Pedeapsa capitală nu este totuși un spectacol de fiecare zi, poate din acest motiv strârnește și adună spectatorii, impresionează și lasă amintiri de neuitat.

[75] Francesco Griselini povestește că *„românii se obișnuiesc așa de ușor cu acest fel de viață, încât de îndată ce și-au terminat pedeapsa încep din nou să fure, păsându-le foarte puțin că se vor reîntoarce iarăși la vechile lor cătușe; în acest scop ei fură întotdeauna în tovărășie, pentru ca împărțind prada între ei, valoarea ei să fie mai mică și să nu fie supuși pedepsei cu moartea*" (*Călători străini*, X, partea I, p. 390).

[76] M. Foucault, *op. cit.* p. 90.

Pedeapsa publică: clemență, îmblânzire, convertire

Documentele studiate arată că între 1750 și 1834 se produc mai multe fenomene care duc spre o îmblânzire a pedepsei. În primul rând are loc o schimbare la nivel legislativ, între *Codul penal* de la 1783 și *Legiuirea Caragea* (1818) sau *Condica Criminalicească* (1820, 1826) fiind clar o diferență. Dacă, de pildă, *Codul penal* prevede încă pedepse de o duritate atroce, deja celelalte două coduri elimină mutilarea sau moartea în foarte multe pricini. De exemplu, dacă în *Codul penal*, hoțul recedivist este pedepsit cu tăierea mâinilor, deja în *Legiuirea Caragea* pedeapsa se transformă în bătaie prin târg și ocnă pe timp de cinci ani[77]. Tăierea nasurile, pedeapsă aplicată persoanelor adulterine, răpitorilor, amestecătorilor de sânge – atât de prezentă în *Codul penal*[78] – este cu totul eliminată din *Legiuirea Caragea*. În timp ce în *Condica Criminalicească* a Moldovei, pedepsele se concentrează în jurul a două principale componente: bătaia în public și închisoarea sub diferitele sale forme, ocna temnița, mănăstirea[79].

La 3 august 1799, Andronache Donici descrie domnului toate nelegiuirile comise de ceata de tâlhari a lui Nițu: jafuri la drumul mare, torturarea locuitorilor, uciderea unui preot, rănirea unor săteni, prădarea unui evreu, evadarea repetată din temniță, spargerea unei mănăstiri, apoi a unei biserici etc. Analiza asupra tâlharilor este însă diferită, iar Donici ține cont de trecutul fiecăruia, de gradul de participare la ultima acțiune – spargerea bisericii Pantelimon din Iași – de posibilitatea de îndreptare. Astfel pentru doi dintre tâlhari, Donici arată că după pravilă[80] ar trebui să li se ia vederea ochilor, dar „*luându-se vederea ochilor li iaste o pedeapsă prea grea*" și invocă mila domnească care ar trebui să convertească mutilarea în plimbarea prin târg, bătaia în trei locuri și închisoarea ocnei. Un alt complice, Gheorghe căpitanul, ce a cumpărat argintăria bisericii, a fărâmat-o pentru a putea fi topită și astfel i s-ar fi

[77] BAR, mss. 1336, f. 40^{r}; *Legiuirea Caragea*, p. 142.
[78] BAR, mss. 1336, ff. 11^{r-v}, 24^{r}–27^{v}, 33^{r-v},
[79] *Condica Criminalicească*, pp. 34–53.
[80] Se face trimitere la Armenopol cartea 6, titlul 6, fila 379.

pierdut urma, este iertat de pedeapsă întrucât se angajează că va restitui întreaga pagubă și va reface toate argintăria. Pentru Nițu însă nu poate arăta clemență, nu se poate apleca asupra sa, el este deja pierdut pentru societate, nu mai este supusul util, nu mai există speranțe de îndreptare și integrare într-un grup, într-o comunitate. Din contră, el reprezintă marele pericol, răul ce trebuie tăiat de la rădăcină pentru a nu produce alt rău, pentru a nu molipsi, pentru a-l proteja pe el de el însuși: *„iar pe Nițul ucigașul vrednic iaste morții după anaforalile de mai înainte ca unul ce nu s-au părăsit și nici nădejde pentru dânsul de părăsire, fiind înrădăcinat în furtișaguri, în ucideri și cum ieșea de la temniță alt gând de părăsire nu avea și îndată după furtișaguri pornea"*. Citind anaforaua boierului, vodă Ipsilanti aprobă sentințele propuse în cazul primilor trei și îl iartă pe Nițu de pedeapsa capitală, hotărând ocna pe viață. Revine însă și scrie în josul deciziei inițiale: *„Însă s-au găsit cu cale pentru Nițul și s-au hotărât ca să i să tae mâna dreaptă și degetul mare de la mâna stângă și apoi să să triimată la ocnă"*[81]. Ce l-a făcut pe Vodă să se răzgândească? Poate intervenția lui Andronache Donici care i-ar fi readus aminte că Nițu evadase de nenumărate ori și că ocna nu mai reprezenta de mult timp o piedică în fața fărădelegilor lui? Imposibilitatea îndreptării unei persoane duce așadar la luarea unor asemenea decizii. Neputința în fața ființei umane transformate în monstru datorită fărădelegilor sale care-i marchează existența, pașii, gesturile, comportamentul justifică până la urmă necesitatea încrustării în carne a crimei.

Cazul adună trei principii prezente în epocă și practicate de judecători, reconfirmate de domn: îmblânzirea pedepsei în raport cu prevederile pravilei, recuperarea pagubelor, evitarea, pe cât posibil, a pedepsei cu moartea. Să le luăm pe rând. Atât în pricinile civile cât și în cele penale, clemența judecătorilor – clerici sau laici – este manifestă[82]. Analiza faptei se face în funcție de gravitatea acesteia, dar dacă vinovatul este la prima abatere, el se bucură de indulgența judecătorilor. În această

[81] Gh. Ungureanu, *Pedepsele în Moldova*, pp. 64–66.

[82] Despre clemența judecătorilor și a domnului vezi și E. Popescu Mihuț, *art. cit.*, p. 191; L. Livadă-Cadeschi și L. Vlad, *op. cit.*, pp. 32–46.

primă etapă, în pricinile civile mai ales, acuzatul este doar amenințat, în zapis sau în anafora se trece pedeapsa prevăzută, dar anulată fie datorită împăcării părților, fie promisiunilor date de schimbare și îndreptare. Cum tocmai acest lucru urmăresc – restabilirea ordinii și echilibrului social – judecătorii se mulțumesc să transcrie în condică numele împricinatului, fapta, termenii angajamentului, informații utile în caz de recidivă.

„Blândețea“ este generată de nevoia de a adapta prevederile pravilei la realitățile epocii, de manifestarea valorilor creștine – promovate atât de Biserică, cât și de domnie – prin care se acordă supusului șansa de a-și cunoaște și recunoaște greșeala, i se oferă posibilitatea de a se pocăi și de a rămâne în interiorul comunității. Iertarea, clemența, indulgența se manifestă în acord cu parcurgerea unui „proces de recuperare“, de „redresare“ în care condamnatul este personaj principal, dar trebuie să aibă de partea lui „victima“, preotul, vecinii, membrii comunității, slujbașii locali. Beneficiază astfel de o indulgență sub supraveghere, iar îndepărtarea de la promisiunile făcute, și ele tot cu martori și uneori cu chezași, poate duce la pronunțarea și punerea în practică a pedepsei de care tocmai fusese iertat. Tocmai de aceea, la judecată i se citește litera pravilei, nu numai pentru a-l speria, ci și pentru a pune în evidență raportul dintre cruzimea pedepselor și indulgența judecătorilor, pentru a i se întipări în minte că o nouă recădere în vină va fi însoțită inevitabil de pedeapsă.

Al doilea principiu are în vedere recuperarea pagubelor ce induce fără îndoială o oarecare indulgență și inevitabila interpretare a pravilei. Urmărind acest principiu, judecătorii sunt „constrânși“ să nu pronunțe anumite pedepse; de pildă, mutilarea ar fi limitat capacitățile fizice ale unui împricinat sau ocna ar fi blocat posibilitatea de a munci și a reface pagubele pricinuite. Împăcarea părților și angajarea vinovatului că va da înapoi paguba au drept rezultat o micșorare sau chiar o anulare a pedepsei[83]. Am văzut mai sus cazul lui Gheorghe,

---

[83] La 28 iunie 1779, Ene Săraru din București se află închis la ocnă pentru o datorie de 2555 taleri. Sărac fiind, creditorii nu au ce să vândă pentru a-și recupera banii. Dar nici soluția ocnei nu reprezintă o variantă

devenit complice la furtul de obiecte sfinte și care după pravilă ar fi trebuit să se pedepsească ca și hoții, dar pentru că promite să refacă toate vasele și alte lucruri ale bisericii este iertat și eliberat: *„s-au învinovățit pă căpitanul Gheorghe ca să facă toată argintăriile bisericei la loc după cum au fost și el să plătească atât plata meșterilor la cuimgiu cât și lipsa argintului ce poate să scadă la zăci dramuri unul, după ce va băga argintul în foc. Că de a rămâne biserica săracă iaste împotriva dreptății, fiindcă astăzi iaste biserica lipsită de toate acestea, cari trebuiesc deapururea*“[84]. Discursul judecătorului punctează această preocupare a puterii pentru binele supusului său într-o societate a sărăciei predominante și în care fiecare lucru, oricât de neînsemnat ar părea, își are valoarea lui.

Al treilea principiu se alătură celorlalte. Dacă privim cu atenție, ele se înlănțuie determinându-se unul pe altul. Dreptul cutumiar rămâne actual până târziu în secolul XIX: răscumpărarea capului îl poate absolvi pe ucigaș de vină. Plata capului se regăsește frecvent în practica judiciară, dar ea trebuie să aibă, pe lângă acceptul părții lezate, acordul domnului. În legislația vremii și alte vini pot fi răscumpărate, de regulă, de către boier. În vechile pravili, „certarea cea trupească“ poate fi răscumpărată cu „bani“[85], iar *Condica criminalicească* detaliază toate aceste posibilități oferite boierului pentru a evita bătaia dezonorantă și analizează vina din două perspective, *„adică de va fi vinovat din cei proști*“ sau *„din cei mai de ispravă*“, *„evghenis*“[86].

Cât privește „răscumpărarea gâtului“, vinovatul obține iertarea din partea rudelor mortului și își răscumpără vina cu

---

mai bună astfel încât judecătorii, la cererea datornicului, îl eliberează sub cuvânt că va munci și în soroc de doi ani va da înapoi banii (*Acte judiciare din Țara Românească*, p. 785).

[84] Gh. Ungureanu, *Pedepsele în Moldova*, pp. 64–66. Vezi și L. Livadă-Cadeschi și L. Vlad, *op. cit.*, pp. 14, 31–33.

[85] *Îndreptarea legii*, glava 367, zaceala 3; *Cartea românească de învățătură*, glava 62, zaceala 3.

[86] *Condica Criminalicească*, pp. 39–53. De exemplu, pentru clevetire boierul se pedepsește cu: *„globirea la cutia milelor, sau cu închiderea la o mănăstire pe o hotărâtă vreme*“, iar *„de va fi din proști, cu bătăi la poarta curții*“.

o anumită sumă de bani. Prin acest procedeu se ajunge la anularea crimei care-i redă libertatea. În toamna anului 1801, certurile dintre familia lui Gheorghe mazilu și familia lui Preda din Săcele, județul Gorj, se sfârșesc cu doi morți și cu doi fii fugari pentru a scăpa de pedeapsă. Iertarea reciprocă și zapisul încheiat cu acordul dregătorilor locali urmăresc reîntoarcerea fiilor – brațe de muncă esențiale într-o gopodărie rurală –, anularea vendetei care ar fi putut extermina nu numai membrii familiilor, ci și rudele sau apropiații, în fine reinstaurarea păcii pentru a-și plânge și a-și „căuta" cum se cuvine „de sufletele celor morți"[87]. Domnul poate interveni și anula astfel de înțelegeri, considerând că ucigașul merită pedeapsă mult mai aspră. La 20 ianuarie 1805, Iacob Rotarul își răscumpără capul de la văduva și fratele evreului ucis, învoindu-se „cu cât s-au mulțumit ei". Judecătorul recomandă domnului, date fiind circumstanțele, ucigașul se afla în stare de beție și după pravilă nu se pedepsește cu moartea, plata capului, dar mai ales sărăcia și familia numeroasă, opt copii, să-l ierte și să-l lase slobod sub chezaș „că nu se va mai abate la cât de puțină faptă rea". Vodă Moruzi intervine și, deși îi redă libertatea, nu-l poate lăsa nepedepsit; „spre pilda lui și înfrânarea altora" îl ceartă cu „100 de toiege acolo la locul unde au săvârșit fapta uciderei"[88]. Peste toate acestea se suprapun indulgența și filantropia, atribute ale puterii domnești regăsite în dreptul de a ierta, preluate din doctrina bizantină și susținute de ideile iluministe ale epocii[89]. Și totuși „îmblânzirea" pedepsei este

---

[87] Al. Ștefulescu, *Gorjul istoric și pitoresc*, Târgu Jiu, 1904, p. XLII–XLIII, 20 novembre 1801. Alte două omucideri desfășurate tot în județul Gorj sfârșesc cu împăcarea părților și, așadar, anularea pedepselor prevăzute de pravilă. Vezi documentele din 4 ianuarie 1756, 15 și 21 aprilie 1824 în Nicolae Iorga, *Documente din Muzeul Gorjului*, în *Studii și documente*, tom VI, București, 1904, pp. 307, 495, 520. Sau popa Cârstea și diaconul Stan din satul Recea, județul Teleorman, la beție, îl ucid pe pârcălabul Barbu. Nevasta mortului îi iartă, iar ei își răscumpără capul cu 150 de taleri. Slujitori ai Bisericii, ei se aleg totuși cu caterisirea și trecerea lor la condica Mitropoliei (DANIC, mss. 140, ff. 122^v, 11 noiembrie 1793).

[88] Gh. Ungureanu, *Pedepsele în Moldova*, pp. 69–70.

[89] Valentin Al. Georgescu și Petre Strihan, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova 1611–1831*. Partea I *Organizarea judecătorească*, Editura Academiei Române, București, 1981, vol. II, p. 37.

un proces lung și anevoios. El nu depinde numai de bunăvoința domnilor sau de latura „umanistă" a unor judecători, ci și de necesitățile societății, de contextul social; uneori, acesta din urmă nu permite manifestarea unei dorințe firești de preschimbare a pedepsei, dimpotrivă incită la măsuri drastice utile în stăvilirea unui fenomen cum ar fi, de exemplu, tâlhăriile la drumul mare cotidiene și cu rezultate catastrofale asupra siguranței populației sau stabilității politice.

Între discurs, normă și practică diferențele sunt evidente. *Pravilniceasca Condică* (1780) păstrează încă violența în pedepsele sale, iar *Micul cod penal* (1783) nu ne-ar lăsa să credem că ar fi avut loc o convertire „umanistă" a pedepselor. Pedeapsa cu moartea, mutilarea, tortura sunt încă prezente în *Legiuirea Caragea* și *Codul Criminalicesc*, abia acesta din urmă va elimina mutilarea. Desființarea pedepsei cu moartea o va pronunța, pentru prima dată, Pavel Kisselef la 10 martie 1831, în discursul de deschidere a sesiunii Adunării Extraordinare de Revizuire: „*am socotit ca o datorie de a opri osânda de moarte și în locul acesteia a se pune munca pe toată viața; în aceeași vreme am ridicat casnele, a căror întrebuințare, în loc de a ajunge la sfârșitul ce privește judecata, prin acest grozav mijloc batjocorea și micșora omenirea*"[90]. La 11 martie 1832 revine și, în fața aceleiași Adunări Obștești, cere reintroducerea pedepsei cu moartea[91] astfel încât articolul 298 din Regulamentul Organic va desființa doar mutilarea și tortura, și-i va oferi domnitorului libertatea de a „micșora pedeapsa vinovaților și încă a-i ierta la unele întâmplări"[92]. În schimb, *Regulamentul Organic* din Moldova menține pedeapsa cu moartea, abolește doar tortura și reînnoiește dreptul domnitorului de a ierta sau micșora pedepsele[93].

---

[90] C. Angelescu, *op. cit.*, pp. 19–20.

[91] *Ibidem*, p. 20.

[92] *Regulamentul Organic, întrupat cu legiuirele din anii 1831, 1832 și adăogat la sfârșit cu legiuirile de la anul 1834 până acum, împărțite pe fiecare an, precum și cu o scară deslușită a materiilor. Acum a doa oară tipărit cu slobozenia înaltei stăpâniri, în zilele Prea Înălțatului prinț și domn stăpânitor a toată Țara Românească Gheorghie D. Bibescu vv.*, București, 1847, p. 244.

[93] C. Angelescu, *op. cit.* p. 23.

În practică, domnii se străduiesc să pună în aplicare ideile lor iluministe și să se ferească pe cât posibil de aplicarea pedepsei capitale, dar cetele de tâlhari, uciderile și instabilitatea drumurilor îi obligă să revină asupra primei decizii. Condamnările la moarte sunt din ce în ce mai rare, dar există totuși sub Alexandru Ipsilanti, Ioan Cargea, Alexandru Suțu, Mihai Suțu. Același Raicevich intervine constatând că: *„La peine de la mort a été presque totalment abolie par les derniers princes auxquels il est juste d'accorder les luages qu'ils méritent d'avoir été en général humains, d'avoir eu horreur des cruautés, particulièrement le prince Ypsilanti qui s'étudiait à faire le bonheur des Valaques*"[94]. Alexandru Ipsilanti este cunoscut pentru reformele sale și mai ales pentru dorința de a fi considerat drept un „despot luminat". Sub impulsul ideilor luministe, el încearcă să acorde importanță vieții și să preschimbe pedepsele nu printr-un cod de legi, ci printr-o politică a indulgenței și a iertării. Abia Scarlat Callimachi a hotărât încă din primii ani de domnie să nu se folosească de pedeapsa cu moartea și nimeni n-a fost condamnat între 1812–1819[95]. Măsura este criticată de Manolache Drăghici; el susține că indulgența domnului nu face decât să-i încurajeze pe tâlhari, să ducă la apariția unor *„căpetenii mai vărsători de sânge decât Bujor*"[96], să crească numărul „potlogăriilor" *prin târguri și sate* „până ajunsesă de tăia pungile oamenilor de la brâu ziua mare pe uliță"[97]. La fel de criticat este și Grigore Ghica de astă dată de către consulul Prusiei la București. Kreuchely crede că domnul este mult prea blând, hoții și tâlharii împânzesc pădurile și drumurile, siguranța locuitorilor este greu pusă la încercare: *„La clémence du prince, qui l'engagea à faire le voeu de ne condamner personne à mort, en encourageant les malfaiteurs, coûta la vie à un nombre considérable d'individus*

---

[94] Stephan Ignat Raicevich, *Voyage en Moldavie et en Valachie*, pp. 75–76.

[95] C. Angelescu, *op. cit.*, p. 11.

[96] Referire la haiducul Ștefan Bujor, spânzurat la Iași în 1811, la Frumoasa unde se ținea iarmaroc. (Manolache Drăghici, *Istoria Moldovei pe timp de 500 ani*, II, Iași, 1857, p. 85).

[97] Manolache Drăghici, *op. cit.*, II, pp. 105–106. Vezi și C. Angelescu, *op. cit.*, p. 11.

honnêtes et rendit malheureuses tant de familles, qui perdirent leur soutient, ou bien furent pillées et ruinnées"[98]. Cu alte cuvinte, renunțarea la pedeapsa cu moarte nu este un proces tocmai ușor, iar domnul are de luptat și împotriva acestor opinii exprimate cu voce tare sau șoptit, spuse în divan sau în uliță. Unele susținute de nesiguranța drumurilor sau nopților, de raidurile haiducilor sau tâlharilor, de frica endemică.

La tortură ca mijloc de intimidare a inculpaților, la bătaie sau la mutilare se renunță foarte greu. Interzise sau desființate prin pitace, ofisuri sau diferite decrete[99], ele sunt practicate până târziu în a doua jumătate a secolului XIX. Cât privește pedeapsa cu moartea, aceasta va fi înlocuită cu întemnițarea „temelia și aproape întreg edificiul" al noii „scări penale" din secolul XIX, după cum afirmă un contemporan[100]. De altminteri, nu numai pentru omucidere se preferă întemnițatea, ci multor delicte le corespunde privarea de libertate, într-o epocă a libertății[101]. Ocna, pușcăria, grosul, temnița, mănăstirea sunt departe de fi întru totul pregătite pentru a-și primi candidații. Preferința pentru această ultimă soluție este evidentă și așa cum s-a văzut în cazurile prezentate, ea predomină. Numai că eficacitatea ei depinde de existența unor închisori bune, de paznici onești, de o poteră abilă și incoruptibilă. „Spargerea pușcăriei" și evadarea întemnițaților, colaborarea acestora cu paznicii și cu potera sunt întâmplări cotidiene. Întemnițarea devine o pedeapsă cvasigenerală este adevărat, totuși domnii, „juriștii", slujbașii nu se arată la fel de preocupați de pregătirea „cadrului". Abia la 1 decembrie 1827 Costantin Popa Dumitru Moroiu, „profesor obștesc de legi la școala rumânească de la Sf. Sava" alcătuiește prima „*Disertație pentru îndreptarea pușcării din București*" dedicată „*simțitorilor săi patrioți boeri*",

---

98 Hurmuzaki, *op. cit.*, X, p. 325.

99 La 16 martie 1840 se decide ca înfierarea să nu se mai facă pe frunte, ci pe spinare, pentru ca la 1862 să fie desființată. Bătaia este desființată de Revoluția de la 1848, dar pentru că încă se practică Comisia centrală de la Focșani o interzice din nou în 1860. Tortura este și ea interzisă prin Regulamentul Organic (*Instituții feudale din țările române*, pp. 40, 245, 470).

100 M. Foucault, *op. cit.*, p. 344.

101 *Ibidem*, pp. 344–345.

cei care l-au însărcinat cu o astfel de cercetare[102]. În timp ce Regulamentele Organice vor conține prevederi și reglementări cu privire la organizarea închisorilor: îndatoririle „vornicului", „cinovnicilor", „paznicilor", „îngrijirea arestaților", „îmbunătățirea stării ocnelor" „temnițelor", „caselor de închisoare du prin județe"[103].

Unii contemporani consideră această schimbare ca un semn al „europenizării" comportamentelor, modificările fiind impuse de noul context socio-istoric. Grigore Andronescu se arată uimit de faptul că uciderea nu se mai pedepsește cu moartea, așa cum era obiceiul țării, ci doar cu expunerea în public a vinovatului. Atât de impresionat este de noua metodă că o notează cu grijă la 16 octombrie 1832 când o soție ce și-a ucis soțul este adusă în București și *„în loc de moarte s-au pus în vileag în spânjurătoare stând vie trei zile, la poartea pușcării [...]. Adică s'au făcut de tâmplar pat cu cinci trepte și stâlp cu pisanie de vină, văpsit negru, slovele albe și de stâlp zgardă de fier, de care zgardă era legată la gât, stând în picere, cu capul ras și cu anteriu alb de dimie bărbătească îmbrăcată și cu doi militari de pază, unul la o parte și altul la alta*". „*Punerea în vileag*" devine esențială în acest nou procedeu în care scoaterea în evidență a vinei se accentuează, iar „înscenarea morții" are aspectul clar al unui adevărat spectacol: scena cu cinci trepte, stâlpul cu pisania, slovele albe pe fondul negru, zgarda și capul ras, anteriul alb și militarii sporesc efectul unei imagini care altfel s-ar fi pierdut în cenușiul orașului. „*Teremonia*" culpabilizării publice a condamnatului devine mai importantă decât aplicarea pedepsei prevăzute de pravilă. „*Lucru evropiianesc*" conchide Grigore Andronescu, neîntâlnit prin pământurile Valahiei. În timp ce bătrânii își amintesc că „*acest fel de vedere*" mai încercase și vodă Ipsilanti în urmă cu 50 de ani[104].

---

[102] Ovid Stănciulescu, *Cercetări asupra regimului penitenciar român din veacul al XIX-lea. Cu un studiu necunoscut al lui Constantin Moroiu*, Cluj, 1933.

[103] Pentru regimul închisorilor vezi *Regulamentul Organic*, pp. 278–315. C. Ghițulescu, *op. cit.*, pp. 366–376.

[104] *Însemnările Androneștilor*, publicate cu un studiu introductiv de Ilie Corfus, București, 1947, p. 65.

La mijlocul secolul XIX, cu un an înaintea revoluției de la 1848, moartea oferă moldovenilor poate un ultim spectacol. Frații Cuciuc sunt condamnați la moarte pentru paricid. Punerea în scenă este un adevărat eveniment monden organizat pentru privirile celorlalți. Iată întreaga desfășurare așa cum a fost ea văzută de G. Sion: *„În prima septămână din postul mare se face mare iarmaroc la Iași, pe lunca unde este monastirea numită Frumoasa. În ziua de sântul Teodor a anului 1847, un convoi lugubru ieșea din curea Criminalului. Înainte venea armașul cel mare. După dânsul urmau mai întâi 12 soldați cari băteau tobele, apoi ca o sută de soldați cu puștele la umăr, formând două garduri mișcătoare, iar între aceștia ambii frați Cuciuc, unul lângă altul, mergând în urma unui preot cu crucea în mână și urmat de Gavril Buzatu îmbrăcat în uniformă de postav roșu și ținând peste umeri două ștreanguri. Era tină, fiindcă noaptea precedentă plouase; aceasta însă nu împiedicase pe publicul curios de a ieși din toate părțile spre a vedea și a acompania cortegiul până la locul execuției. Frații Cuciuc, îmbrăcați în haine negre, purtând pe cap niște caschete de plisă neagră, cu pantalonii sumeși ca să nu-i umple de noroi, ținându-se de braț unul de altul, mergeau veseli ca la o paradă, salutând în dreapta și în stânga pe cei ce cunoșteau. Urmai și eu cortegiul, urcat într-o birjă alături de amicul meu Lascăr Rosetti. Când cortegiul a ajuns la iarmaroc, el s-a despărțit în două: frații și-au zis adio îmbrățișându-se, apoi a apucat unul spre o spânzurătoare, altul spre alta. Ambele spânzurători erau așezate pe două movilițe, cari se văd și astăzi. După cererea lor, cel mai mic a suferit mai întâi supliciul. Din trăsură am privit pe Dumitrache urcându-se pe un scaun, iar pe Gavril Buzatul punându-i ștreangul de gât și apoi dându-i un pumn după cap în momentul când i se lua scaunul de sub picioare. Când am văzut că corpul se lăsa în jos și am auzit mai multe țipete de la femeile ce priveau, un fel de amețeală am simțit că mă cuprinde și apoi n-am mai putut vedea nimica, fiindcă leșinasem*“[105].

---

[105] Gheorghe Sion, *Proză. Suvenire contimpurane*, EPLA, București, 1956, pp. 190–191.

*

Spectacolul pedepsei este bine regizat de domn și slujbașii săi ca element important în susținerea imaginii atotputerniciei puterii. Judecător, călău, victime, privitori, fiecare primește un rol în această punere în scenă astfel încât fiecare să fie parte. Despre participarea norodului, cel pentru care se organizează întregul spectacol, se știu destul de puține. Reacțiile lui nu sunt înregistrate decât rareori și ca lucruri colaterale. Presupunem însă că nu poate asista pasiv la astfel de manifestări. Sion arată că poporul se emoționează, țipă, îl cuprinde amețeala, cei slabi de înger leșină. Norodul trăiește alături de condamnat drama sau comedia regizată de putere, îl suduie și-i aruncă ocări, îl compătimește și-l căinează, îl încurajează și-l îmbărbătează, stări provocate de vină, de istoria fiecăruia, de reacția judecătorilor, de statutul social etc.

Plăcerea morbidă de a privi spectacolul este însă de netăgăduit. Judecători și logofeți, boieri și călugări, consuli și călători, preoți și meșteșugari notează cu deliciu și scrupulozitate toate aceste imagini ale trupurilor sfârtecate de bici sau baston, țipetele și urletele condamnatului, sângele ce se prelinge pe spinare, urechile țintuite de uși și urmele lăsate de cuie, nasurile tăiate și capetele ce se rostogolesc pe podea sau capetele tâlharilor ridicate în sulițe, trofee ale puterii și exemple ale fărădelegilor, pădurile de spânzurători de la marginea orașului sau din jurul pușcăriei, coarnele de pe pălăriile hoților[106]. „La rue est un spectacle“[107], o mare scenă pe care

---

[106] Obicei consemnat, mai întâi, de William Wilkinson, consul al Angliei la București și Iași (1814–1818) și care constă „în a băga capul vinovatului (țiganul rob – *n.n.*) într-un fel de coif de fier cu două coarne imense din același metal și de a-l închide pe sub bărbie în așa fel încât să fie foarte supărător pentru cel care îl poartă, împiedicându-l pe acesta să mănânce sau să bea, atâta timp cât îl poartă“ (*Călători străini*, serie nouă vol. I, p. 654). Și apoi de Döbel care povestește cum țiganilor, dacă erau hoți, stăpânul le punea o pereche de coarne de berbec pe pălărie pentru a-i avertiza pe ceilalți de obiceiul robului său; prin această „însemnare“, boierul se proteja și nu mai era obligat să plătească daunele provocate de robul său (*Ibidem*, vol. II, p. 467).

[107] Arlette Farge, *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris, 1992, p. 15.

se perindă fără încetare actori cât mai diverși – tâlhari condamnați la moarte, amestecători de sânge cu nasuri tăiate, boieri hicleni în ștreag, adulterini și adulterine loviți cu bastonul, brutari cu urechi sfârtecate, plastografi și calpuzani fără mâini, hoți îmbourați, limbute biciuite, amanți trecuți prin catran și fulgi, țigani cu „coarne“ –, iar publicul privește fără să se plictisească niciodată. Un spectacol ce va apune odată cu noile modificări mentale ale tranziției spre modernitate când „trupului încarcerat“ va deține un loc primordial în economia pedepsei.

Pregătirea
pentru ieșirea din „scenă”
moartea

Liviu PILAT

Pelerinaje și penitenți în Moldova secolelor XIV–XV

Pelerinajul, un fenomen qvasi universal al antropologiei religioase, reprezintă o călătorie făcută de un credincios într-un loc sacru pentru religia sa, spațiu în care pelerinul întâlnește sacrul, participând la o altă realitate decât cea profană. El propune o altă formă a antagonismului dintre sacru și profan[1], iar pe de altă parte, etimologia termenului exprimă avatarul desprinderii omului medieval de spațiul său natal. Chiar dacă în spațiul creștinătății occidentale această practică este mult mai bine cunoscută, mai ales datorită asocierii cu ideea de cruciadă (*crux peregrinatio*)[2], creștinismul oriental s-a dovedit la fel de sensibil față de acest act de pietate[3]. Țara Sfântă exercită o atracție la fel de mare și pentru creștinii de rit oriental, la aceasta adaugându-se o sumedenie de alte locuri considerate sfinte.

Dacă pentru spațiul occidental și cel bizantin dispunem de o seamă de relatări de călătorie și ghiduri pentru pelerini, pentru Moldova secolelor XIV–XV nu avem atestat pelerinajul nici unui moldovean la Ierusalim sau măcar la Chersones, spațiul sacru cel mai apropiat din punct de vedere geografic. Însă, pelerinajul nu se rezumă doar la acest aspect, el devine și mai interesant din perspectiva interferenței cu politicul, din dorința Puterii de a se apropia tot mai mult de sacru. Este

[1] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, trad. Brândușa Prelipceanu, București, 1995.

[2] M. Villey, *L'idée de la croisade chez les juristes du Moyen-Age*, în *Storia del Medioevo*, III, Florența, 1955, p. 568.

[3] Garz Vikan, *Byzantine pilgrimage art*, Dumbarton Oaks, Washington, 1982, pp. 3–46.

vorba de acele pelerinaje cu caracter local sau regional, care s-au bucurat de o largă popularitate și în Occident. Spre sfârșitul Evului Mediu, o călătorie la Ierusalim sau Roma tinde să devină privilegiul exclusiv al oamenilor bogați. De aceea, pelerinajele care au loc în granițele regatului se bucură de o popularitate mult mai mare. Este, în primul rând, cazul marilor pelerinaje „naționale", care au drept țintă locuri foarte vechi, dar și unele care s-au remarcat prin producerea unor minuni[4].

Pentru Moldova, primul spațiu în care își fac apariția miracole, rezultând de aici un prim loc de pelerinaj atestat documentar, este orașul Siret. De numele acestei așezări se leagă prima formă de organizare ecleziastică a Moldovei, în 1370, papa dispunând ridicarea acestui târg la rang de *civitas* și înființarea unei episcopii aflată sub directa subordonare a Sfântului Scaun[5]. Noua structură ecleziastică legitima stăpânirea ducelui Lațcu, ce primește astfel recunoașterea internațională[6]. Însă, în 1387, la Liov, Petru I depunea jurământ de vasalitate regelui polon Vladislav Iagiello *iuxta ritum et consuetudinem orientalis Ecclesie*[7], la ceremonie asistând mitropolitul Ciprian. Este meritul lui Ștefan Andreescu de a fi pus în evidență rostul prezenței mitropolitului Ciprian la Liov, în condițiile în care, în 1387, Vladislav abia recuperase provincia Haliciului, ea „nu a putut avea alt rost decât obținerea confirmării autorității lui spirituale pentru aceste teritorii ortodoxe", în calitate de „mitropolit al Rusiei Mici și al Lituanienilor"[8].

Cum Sfântul Scaun, confruntat cu Marea Schismă, nu a avut nici o reacție față de schimbările survenite în Moldova,

---

[4] *Istoria vieții private*, V, coordonatori Philipe Ariès și Georges Duby, trad. Constanța Tănăsescu, Meridiane, București, 1995, pp. 114–115.

[5] Șerban Papacostea, *Domni români și regi angevini: înfruntarea finală (1370–1382)*, în Idem, *Geneza statului în Evul Mediu românesc*, Dacia, București, p. 128.

[6] Jan Sykora, *Poziția internațională a Moldovei în timpul lui Lațcu*, în RdI, 29 (1976), nr. 8, pp. 1139–1140.

[7] *Documente moldovenești înainte de Ștefan cel Mare*, II, publicate de Mihai Costăchescu, Iași, 1932, p. 599.

[8] Ștefan Andreescu, *Mitropolia de Halici și episcopia de Asprokastron. Câteva observații*, în *Național și universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, București, 1998, pp. 134–135.

singurii care par să resimtă situația creată după 1387 sunt franciscanii și dominicanii ce activează în Moldova și pe care reorientarea confesională a voievozilor îi afectează în mod direct. În acest context își fac apariția miracolele de la Siret. Pe la 1390, un vicar general al dominicanilor din Podolia și Valahia Minor, Ioannes Ianitor a făcut un pelerinaj la Ierusalim, unde a atins cu o bucată de pânză toate locurile sfinte. Din această pânză s-au făcut, ulterior, trei corporalii, dintre care unul a fost reținut pentru mănăstirea lui. Luni, 23 ianuarie 1391, s-a descoperit că respectivul corporaliu, ca urmare a spălării, era presărat cu picături de sânge, Ioannes Ianitor și inchizitorul Nicolae Goldberg declarând fenomenul miracol. Pe 27 ianuarie, cu mare solemnitate, corporalul a fost depus în biserica parohială din Siret, care devine astfel loc de pelerinaj, unde nu veneau doar catolici, ci și ortodocși[9], pentru a simți puterea miraculoasă a Sfântului Sânge.

Nu intenționez să înșir aici minunile înfăptuite de Sfântul Sânge descrise în actul notarial din 1402. Mă rezum doar la a constata implicarea a două personaje: primul, de confesiune catolică, menționat sub forma „*scriptori ac seruitor famosi viri Iohannis, Petri Weyvodi procuratoris*“[10], joacă un rol important în apariția fenomenului miraculos, al doilea, de confesiune ortodoxă, un oarecare „*Ruthenicus, cancelarius Stephani vayvode*“[11], se convertește la catolicism după ce Sfântul Sânge îl salvase de la decapitare. În ceea ce îl privește pe Ioan, slujitorul lui Petru I, el are un rol determinant, fiind cel care încredințează corporalul spre spălare, tot el istorisind și cazul unui copil înecat în Bistrița, readus la viață în momentul în care tatăl său invocă puterea Sfântului Sânge. Spre deosebire de el, diacul rutean, al cărui nume nu este menționat, joacă un cu totul alt rol, ce pare să exprime că reorientarea confesională a voievozilor Moldovei a fost o greșeală ce trebuie îndreptată. Cazul său este relatat de Lorenz Springer, un locuitor din

---

[9] C. Auner, *Cei din urmă episcopi de Siret*, în „Revista Catolică“, 1914, nr. 4, pp. 570–571.

[10] Renate Möhlenkamp, *Ex Czeretensi civitate“: Randnotizen zu einem in Vergessenheit geratenen Dokument*, în AIIAI, XIX, 1982, p. 128.

[11] *Ibidem*, p. 129.

Siret, potrivit căruia cancelarul lui Ștefan I fusese osândit la moarte și urma să fie decapitat. Încredințându-se puterii Sfântului Sânge securea nu-l putea decapita, pricinuindu-i doar cinci răni. Ca urmare a aceastui fapt miraculos, Ștefan I îl va grația pe condamnat, care se convertește pe loc la catolicism.

Apariția centrului de pelerinaj de la Siret trebuie, așadar, legată de contextul politic al vremii. Pierzând teren pe plan instituțional, prin adoptarea de către Putere a ortodoxiei și după transferarea episcopului Andrei de Siret la proaspăt înființata episcopie de Vilnius[12], catolicismul încerca o ripostă prin intermediul elementelor sale cele mai dinamice: dominicanii și franciscanii. În lipsa unor relicve autentice, de mare importanță pentru toată creștinătatea, apare acest substitut, care are darul de a crea o legătură simbolică cu Ierusalimul, cel mai important loc de pelerinaj pentru lumea creștină. Nu cred că este întâmplător faptul că Sfântul Sânge își face apariția în momentul în care episcopul de Siret se intitula „*Ioannes divina providencia Episcopus Cerethensis nec non suffraganeus Cracoviensis et vicarius super totam Iherusalem et in valle Ioasaphat, penitenciarius domini papae et confessor domini regis et reginae Poloniae*“[13]. În noile condiții, dominicanii solicitau prezența în Moldova a „vicarului întregului Ierusalim“, acesta fiind înștiințat despre minunile petrecute în dioceza sa, ce au ca efect numeroase convertiri. Episcopul de Siret s-a rezumat doar la o simplă vizită, fapt pe care îl deducem dintr-o copie a uneia dintre scrisorile sale, adresată lui Ioannes Ianitor. Episcopul le mulțumește dominicanilor pentru primirea călduroasă de la Siret (*regraciamur vobis quia nos bene honorastis et honore quantum potuistis impendistis dum apud vos eramus*), îi îndeamnă să se roage lui Dumnezeu pentru ca minunile să conducă la și mai multe convertiri și concede 40 de zile de indulgență tuturor celor ce vor vizita biserica Sf. Ioan din Siret (*Idcirca universis visitantibus ecclesiam vestram Ceretensem et Sancti Iohannis Baptiste, ubi Deus voluit hec miracula vobis ostendere et manifestare, de veris indulgenciis damus*

[12] Joannes Dlugossi, *Historiae Polonicae*, I, Lipsiae, 1711, *Liber decimus*, col. 112.

[13] Nicolae Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, București, 1901, I–II, p. XLVII.

XL dies, donec nos plenius et magis, ymmo melius informatibis, vel oretenus vel in scriptis). Mai promitea să se adreseze Curiei romane și papei „*et tunc maiores indulgenciam obtinebimus*“[14].

Nu știm dacă episcopul Ioan s-a mai adresat papei sau dacă a mai avut timpul necesar să o facă. Cert este că la urechile noului papă, Bonifaciu al IX-lea, au ajuns vești despre neregulile existente în Moldova. Așa se explică prevederea neobișnuită[15] introdusă în bula de numire a noului episcop de Siret, din 8 iunie 1394, ca acesta să nu poată exercita atribuții episcopale decât în dioceza sa (*Volumus autem ut quam primum presentes literas habueris expeditas, ad ecclesiam ipsam accedas et resideas personaliter in eadem quodque pontificalia officia extra tuam Civitatem et diocesim Cerethensem nequeas exercere*)[16]. Dar, în pofida acestei precizări, situația catolicismului în Moldova devenea tot mai critică și mai confuză. În acest context, nici centrul de pelerinaj de la Siret nu putea avea o situație mai bună. Chiar dacă la jumătatea secolului XVII încă se mai păstra amintirea miracolelor săvârșite aici și a afluxului de pelerini[17], doar ruinele erau cele care o mai puteau împrospăta.

Apariția fenomenului miraculos de la Siret, la sfârșitul secolului XIV, a venit să umple un gol pe care creștinismul îl resimțea în acest spațiu: lipsa unor relicve importante și a unor centre în care prezența sacrului să fie imediat resimțită, capitol la care ambele Biserici erau deficitare. Prezența ortodocșilor, alături de catolici, în pelerinaj la Siret, arată acest lucru. Aflată la începutul procesului de organizare ecleziastică, Biserica ortodoxă din Moldova se confruntă, la sfârșitul secolului XIV cu o problemă serioasă de legitimitate, legată de conflictul cu Patriarhia ecumenică, ce adusese anatemizarea voievodului, a ierarhilor și a întregului popor[18]. Or, dacă privim

---

[14] *Ibidem*, p. XLVII.

[15] Auner, *Cei din urmă episcopi de Siret*, p. 572.

[16] I. C. Filitti, *Din arhivele Vaticanului*, I, București, 1913, p. 17.

[17] Möhlenkamp, *Ex Czeretensi civitate*, p. 126.

[18] Ștefan S. Gorovei, *La începutul relațiilor moldo-bizantine: contextul întemeierii Mitropoliei Moldovei*, în *Românii în istoria universală*, III_1, coord. Ioan Agrigoroaiei, Gheorghe Buzatu, Vasile Cristian, Iași, 1988, pp. 861–867.

cu atenție, observăm că miracolele de la Siret se află concentrate tocmai pe acest interval cronologic, după 1402, odată cu aplanarea conflictului cu Patriarhia ecumenică, interesul pentru Siret se dimunuează, deoarece la 1420 episcopul Ioan de Ryza solicita papei acordarea de indulgențe pentru biserica Sfinții Petru și Pavel din Baia[19].

În ceea ce privește relicvele, ele constituie o formă importantă de funcționare al Puterii, aducerea unei relicve constituind în ochii societății relația explicită și manifestă a suveranului cu sfântul[20] și, implicit, cu divinitatea. Pentru Biserica ortodoxă din Moldova, momentul marcant a fost constituit de aducerea moaștelor Sfântului Ioan cel Nou, fapt ce a consfințit fuziunea dintre Biserică și Putere, dar a dat și noi dimensiuni cultului acestui sfânt, care nu se bucurase, până atunci, de o hagiografie. Însă, acest text, foarte puțin exploatat de către istorici, ne oferă o imagine sugestivă asupra acestui proces. Vestea minunilor sfântului a ajuns „la cel ce cu cucernicie domnea atunci peste toată Moldovlahia, și pe țărmul mării, iubitorul de Hristos și marele voievod Ioan Alexandru, carele era bărbat înfrumusețat și cu alte bunătăți dar și iubitoriu de mucenici“[21]. Aducerea moaștelor s-a făcut „cu sfatul celui care atunci cârmuia cele bisericești, a preasfințitului arhiepiscop Iosif“. Odată ajuns în țară trupul sfântului, domnul „îl întâmpină cu toți cei slăviți ai săi, și cu foarte mult popor din oamenii lui Dumnezeu, încă și cu arhierei și cu tot clerul bisericesc, cu făclii și cu tămâie“. Ajuns în Moldova, sfântul își intră imediat în rol, iar minunile săvârșite de el sunt atât de numeroase încât hagiograful nici nu mai consideră necesar să le menționeze.

Atunci când s-a reprezentat viața sfântului în pictura bisericească, ca scenă de final a fost aleasă tocmai aceasta a întâmpinării. Nici aici minunile săvârșite de sfânt nu își găsesc

---

[19] Radu Rosetti, *Despre unguri și episcopiile catolice din Moldova*, în AARMSI, s. II, t. XXVII, București, 1905, p. 61.

[20] Petre Guran, *La légitimation du pouvoir princier dans les hagiographies slavo-byzantines (XIe – XVIe siècles)*, în „Archæus“, IV (2000), fasc. 1–2, pp. 271 și 277.

[21] *Viața Sfântului Ioan cel Nou*, publicată de Melchisedec, în BOR, VIII (1884), 9, p. 682.

locul. Însă, această scenă exprimă cel mai bine fuziunea de care pomeneam mai sus. Aici este reprezentată Biserica Moldovei, văzută ca ansamblu al tuturor credincioșilor, cu monarhul, clerul, boierii și poporul de rând, ce-și întâmpină patronul spiritual, cel care devine astfel intercesorul între această Biserică terestră și Biserica cerească. Sfârșitul hagiografiei exprimă foarte bine acest lucru, Sfântul Ioan „a lăsat trupul ca pe o sarcină și a năzuit la Ierusalimul cel de Sus, în ceata mucenicilor ca un mucenic“[22].

Chiar și pentru urmași, momentul aducerii moaștelor acestui sfânt a fost unul deosebit de important. Pentru Misail Călugărul el este primordial, precedând întemeierii mitropoliei și având un rol semnificativ în consolidarea și legitimarea Puterii: „Iar în doi ai domniei lui, fiindu și mai întreg și mai cu minte decât cei trecuți înaintea domnii lui și multu trăgând și râvnindu spre folosul sufletului său, adus-au cu mare cheltuiala sa, den țară păgână, sfintele moaștii a marelui mucenic Ioan Novii și li-au pus într-a sa svântă cetate, ce ieste în orașul Sucevii, cu mare cinste și pohvală, de a ferirea domnii sale și paza scaunului său“[23].

Rolul de intercesor al sfântului este exprimat cât se poate de limpede. Moaștele sale nu sunt așezate într-o mănăstire importantă, ci la Suceava, cetatea de scaun a voievozilor Moldovei și reședința mitropolitului țării. Prezența sa aici sacralizează acest spațiu, ce devine „svânta cetate“, „preaslăvita cetate“[24], de aceea pătrunderea turcilor, în 1538, este considerată un act profanator și echivalată cu pângărirea unei fecioare: „ ... și preafrumoasa cetate a Sucevii s-a supus turcilor și ca o mireasă preaîmpodobită, ca o roabă au rușinat-o și ca o curvă de pe drumuri“[25]. Pomenirea sfântului a devenit o adevărată „sărbătoare națională“ a Moldovei. Data prăznuirii sale a fost aleasă cu grijă, ea fiind plasată în a 53-a și a 54-a

[22] *Ibidem.*

[23] Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. P.P. Panaitescu, ediția a II-a, București, 1958, pp. 75–76.

[24] *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI*, ed. P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 105.

[25] *Ibidem*, p. 101.

zi după Paști[26], așadar, într-un anotimp călduros și în dependență de ciclul pascal.

Din păcate, nu avem informații despre numărul de pelerini prezenți la Suceava în aceste zile, nici despre minunile întâmplate cu această ocazie. Singurele mențiuni sunt din secolul XVII și se datorează mitropolitului de Kiev, Petru Movilă. Aflăm că „în joia de după Pogorârea Sfântului Duh, când la Mitropolia Sucevei se serbează pomenirea sfântului mare mucenic Ioan cel Nou (căci în această zi se sărbătorește negreșit pomenirea lui), oamenii, care vin de obicei din câte ținuturi îndepărtate, aduc multe daruri și dau bani mulți când sărută moaștele sfântului“[27]. Într-o altă relatare este semnalată prezența domnului la această sărbătoare, apoi „mulțimea de oameni adunați din multe țări sărută trupul neputrezicios și dă multe daruri“ și mai aflăm că minunile sfântului erau scrise în „cărțile Mitropoliei Sucevei“[28]. În pofida acestei lipse de informații, se poate considera că pelerinajele legate de prăznuirea Sfântului Ioan cel Nou erau cele mai importante din Moldova, abia după aducerea moaștelor Sfintei Paraschiva, putem vorbi de o ușoară diminuare a importanței acestei sărbători. Chiar dacă, așa cum am văzut, la sărbătoare participau pelerini din „multe țări“, sărbătoarea Sfântului Ioan cel Nou și-a păstrat caracterul regional, fiind strâns legată de Moldova, cultul acestui sfânt nefiind răspândit și în celelalte țări ortodoxe.

A existat, în a doua jumătate a secolului XV, tentativa de a transforma Moldova într-un important centru temporar de pelerinaj pentru Europa de Est, inițiativă venită din partea Romei și strâns legată de lupta antiotomană dusă de Ștefan cel Mare. Prin bula *Pastoris aeterni,* emisă la 9 aprilie 1476, papa concede iertarea Anului Jubiliar al Întrupării Domnului tuturor celor care vor vizita biserica mare a Moldovei[29]. La o primă

---

[26] Ștefan S. Gorovei, *Mucenicia Sfântului Ioan cel Nou. Noi puncte de vedere*, în *Închinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani*, vol. îngrijit de Ionel Cândea, Paul Cernovodeanu și Gheorghe Lazăr, Istros, Brăila, 2003, p. 567.

[27] Petru Movilă, *Împăcarea Bisericii ortodoxe*, trad. Ștefan Lupan, Iași, 2002, pp. 50–51.

[28] *Ibidem*, pp. 51–53.

[29] Aloisie Tăutu, *Spirit „ecumenic" între Papalitate și români pe vremea lui Ștefan cel Mare (1476)*, în *Ștefan cel Mare și Sfânt. Portret în istorie*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, pp. 409–414.

vedere, acest document pare a fi datat greşit. Oricine ştie că jubileul este un multiplu de cinci, deci Anul Jubiliar nu putea fi sărbătorit în 1476. Dar, indicarea anului de pontificat ne arată că data documentului este corectă. În această situaţie apare întrebarea: ce rost mai avea această bulă dacă Anul Jubiliar deja trecuse?

Răspunsul vine din lectura atentă a documentului, ce conţine şi o expunere asupra regulilor după care este sărbătorit Jubileul, precum şi din analiza unor aspecte legate de această sărbătoare. Anul Jubiliar a fost introdus în 1300 de Bonifaciu al VIII-lea, urmând să fie sărbătorit odată la o sută de ani. Ulterior, papa Clement al VI-lea, l-a redus la 50 de ani, corespunzând, astfel, anului sabatic din tradiţia iudaică. Numărul anilor a fost apoi redus la 30, pentru ca în 1450, Paul al II-lea să decreteze celebrarea odată la 25 de ani[30].

Sărbătoarea Jubileului are o mare importanţă pentru istoria religiozităţii europene, de aceea prezenţa ei în spaţiul moldav nu trebuie să treacă neobservată. Sărbătoarea îşi are originea în Jubileul ebraic, care era o reîntoarcere, în urmă cu 50 de ani, la condiţia originară, ca o reînnoire şi o purificare periodică[31]. Jubileul creştin reconsidera recomandarea vetero-testamentară de a scuti oamenii de datorii, predicatorii cruciadei comparând indulgenţa pentru cruciadă cu Jubileul ebraic: într-una erau şterse datoriile cereşti, în cealaltă datoriile lumeşti[32]. Până la 1300 indulgenţa plenară era acordată doar în cazul cruciaţilor, de la aceasta fiind excluşi toţi cei care, din diverse motive, nu au putut lua armele pentru a pleca în cruciadă. Dar, căderea Accrei, în 1291, ultima fortificaţie cruciată, a făcut dificilă vizitarea Ţării Sfinte, ceea ce a făcut ca Roma să apară ca un centru unic, incomparabil, al Creştinătăţii şi al civilizaţiei umane. Cum Ierusalimul era în mâinile necre-

---

[30] *Ibidem*, pp. 409–410.

[31] Raffaelo Morghen, *Il Giubileo di 1300*, în Idem, *Medioevo cristiano*, terzio edizione, Bari, 1962, p. 306.

[32] Desmond O'Grady, *Roma remodelată. O istorie a Jubileelor (1300–2000)*, trad. Tatiana Petrache şi Ileana Neţoiu-Achim, Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 73.

dincioșilor Roma apare ca Noul Ierusalim, scaun al vicarului lui Hristos, locul în care putea fi primită iertarea[33].

Prin bula din 26 martie 1472, Sixtus al IV-lea confirma decretul predecesorului său, iar printr-o a doua bulă, din 29 august 1473, suspendă orice altă indulgență în afara Anului Sfânt[34]. Sărbătoarea Jubileului era foarte așteptată pentru faptul că ea aducea credincioșilor beneficiile spirituale pe care anterior le aducea doar participarea la cruciadă. Nu întâmplător, în mediile populare, cruciada ajunge să fie numită Jubileu, „timpul indulgenței", „al iertării"[35]. Asocierea între cele două elemente era făcută și de papi care foloseau veniturile obținute cu acest prilej pentru susținerea cruciadei.

Debutând cu ocazia Crăciunului din 1474, Jubileul nu a corespuns în prima fază cu marile așteptări. În pofida sumelor mari alocate pentru înfrumusețarea Romei, vizitatorii s-au lăsat așteptați. După aprecierea unui cronicar contemporan, războaiele din Europa au reprezentat cauza numărului mic de pelerini sosiți în Cetatea Eternă. Însă, numărul acestora a crescut în a doua jumătate a anului, la sărbătoarea Înălțării Fecioarei fiind prezenți 200.000 de pelerini, printre aceștia numărându-se și câteva personalități princiare[36]. Cu toate acestea, Jubileul din 1475 nu a fost un succes, sărbătoarea fiind umbrită de veștile proaste sosite la Roma. Dacă la începutul anului solii moldoveni aduceau, împreună cu steagurile turcești, vestea victoriei de la Vaslui, vara a fost sezonul veștilor proaste. Căderea Caffei și știrile referitoare la tratamentele barbare aplicate prizonierilor, răspândite prin intermediul cavalerilor din Rhodos, au creat o emoție puternică. Profitând de acest moment, papa cere tuturor principilor creștini să se alieze împotriva necredincioșilor[37], fără a se feri să recurgă la măsuri extreme. Încă din februarie 1475, Sixtus IV, invocând pericolul

[33] Morghen, *Il Giubileo*, p. 310.

[34] Ludwig Pastor, *Storia dei Papi dale fine del Medio Evo*, II, trad. Clemente Benatti, Trento, 1891, p. 440.

[35] M. Villey, *L'idée de la croisade*, p. 587.

[36] Pastor, *Storia dei Papi*, II, p. 445.

[37] Paul Ourliac, *Le concordat de 1472. Étude sur les rapports de Louis XI et de Sixte IV*, în Idem, *Études d'histoire du droit médiéval*, Paris, Picard, 1979, I, p. 428.

reprezentat de turci, obține impunerea unei decime asupra clerului[38]. De asemenea, va încuviința o a doua ungere pentru regele Franței[39], fapt fără precedent, doar pentru a-l determina pe acesta să lupte împotriva turcilor. În fine, în noiembrie, a izbucnit la Roma o epidemie de ciumă, care a dus la oprirea afluxului de pelerini veniți să primească indulgența Jubileului. Pentru a atenua situația, papa a dispus ca pelerinii să poată primi indulgența la Bologna în perioada pascală a anului 1476, dacă vor vizita anumite biserici din acest oraș. De asemenea, papa a mai conferit indulgența plenară și în cazul altor țări cu condiția ca elemosina jubiliară să fie folosită pentru apărarea Creștinătății față de turci, așa cum este cazul Ungariei și Spaniei[40].

În aceste condiții, în martie 1476, soseau la Roma solii lui Ștefan cel Mare, veniți să ceară sprijin financiar în vederea luptei cu turcii și numirea unui episcop catolic pentru Moldova. Camera Apostolică a luat în discuție acest ultim aspect la 29 martie, dată la care observăm că la Roma nu se știau prea multe lucruri despre Moldova, deoarece se vorbește despre *„ecclesie Moldaviensi in Amonea seu Bulgaria*“[41]. Într-o scrisoare din 3 aprilie, adresată lui Ștefan, papa îl informează că l-a numit pe Petru episcop al Moldovei, dar că nu-i poate oferi ajutorul financiar solicitat. Totuși, pentru a oferi o compensație, papa promitea ca pe viitor o sumă aparte să fie destinată domnului Moldovei, dar și un ajutor imediat. „Iar ca să înțelegi că dorim să-ți venim în ajutor, pe orice cale putem, chiar acum concedem indulgențele Jubileului în țara ta tuturor acelora care vor achita jumătate din suma pe care, potrivit cu starea lor, ar fi putut să o cheltuiască venind în cetatea noastră mamă“[42].

---

[38] Pastor, *Storia dei Papi*, II, p. 445.

[39] Ourliac, *Le concordat*, p. 459.

[40] Pastor, *Storia dei Papi*, II, p. 447.

[41] *Polonica ex libris „obligationem et solutionem" Camerae Apostolicae ab a. 1373*, ed. Joannes Lisowski, Roma, 1960, p. 206, nr. 530 și p. 215, nr. 571.

[42] *Războieni. Cinci sute de ani de la campania din 1476. Monografie și culegere de texte*, coord. Manole Neagoe, București, 1977, p. 160, nr. 19; Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, București, 1891, II_1, pp 14–15, nr. XVII.

Astfel, la 9 aprilie era emisă bula *Pastoris aeterni*, prin care Jubileul era prelungit cu încă un an, doritorii de indulgențe trebuind să ia drumul Moldovei. Astfel, biserica episcopală din Baia devenea, vreme de un an, începând cu sărbătoarea Sfinților Petru și Pavel din 1476, cel mai important spațiu temporar de pelerinaj al creștinătății catolice, pelerinii dobândind „aceeași dezlegare generală a Anului Jubiliar și iertarea păcatelor și împăcare cu Cel de Sus care ar fi dobândit-o dacă în Anul Jubiliar trecut ar fi venit la Roma și ar fi vizitat în curs de cinsprezece zile basilicile Sfinților Apostoli, biserica din Lateran și pe cea a Maicii Domnului numită Majoră din numita Cetate“[43]. De asemenea, regimul penitențial era mult mai accesibil pentru cei care urmau să viziteze catedrala din Baia și anume „dacă sunt cetățeni ai orașului Moldovei, în trei zile consecutive sau despărțite, iar dacă sunt din afară cel puțin o zi“[44]. Aceeași situație și pentru elemosina ce urma să fie plătită. „Și vor da pentru Sfânta Cruciadă [...] fiecare după a sa vrednicie și putere [...] și anume: a căror avere ajunge la valoarea de trei sute de florini unguerești, cinci, cei cu o avere de două sute de florini, trei, cei cu o avere de cinzeci de florini, unu, iar acei a căror avere nu ajunge la valoarea de cincizeci, o jumătate de florin, iar cei ce nu vor putea da nici una dintre sumele înșirate, fiecare după putința averii sale și a glasului conștiinței“[45]. În plus, episcopul Moldovei era împuternicit să poată concede dezlegarea jubiliară și pentru alte biserici din Moldova și să trimită copii ale bulei subscrise de doi notari publici, în așa fel încât numărul celor care vor primi indulgența să fie cât mai mare[46].

Trebuie observat că indulgențele papale nu puteau prezenta un prea mare interes pentru credincioșii din Moldova, cu excepția celor de confesiune catolică. Asta pentru că indulgența era legată de doctrina Purgatoriului și de cea a Pocăinței. Potrivit acestei doctrine sacramentale omul nu urma să dea

[43] Tăutu, *Spirit „ecumenic“*, p. 412.
[44] *Ibidem*, p. 411.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*, pp. 412–413.

seama de păcatele săvârșite în viața aceasta, ci în cea viitoare, ceea ce a condus la creșterea cererii de indulgențe pentru ușurarea suferințelor din Purgatoriu. În a doua jumătate a secolului XV această concepție era clar formulată. În 1476, Sixtus al IV-lea acorda o indulgență pentru biserica din Saintes, din vestul Franței, textul ei garantând anularea suferințelor din Purgatoriu pentru toate rudele și toți prietenii aflați acolo[47]. Cum Biserica răsăriteană nu accepta doctrina Purgatoriului, fiindu-i străină noțiunea de răscumpărare prin „satisfacție" ce exprima conceptul juridic de „suferințe în Purgatoriu"[48], este ușor de înțeles de ce indulgențele papale nu-i puteau atrage pe ortodocșii moldoveni. Însă, vecinătatea regatului Ungariei și a celui polon putea pune la dispoziție suficienți pelerini, de toate categoriile sociale.

Chiar dacă solii Moldovei, în fața Senatului venețian, au afirmat că „n-au căpătat nimic de la Supremul Pontif în afară de vorbe"[49], ceea ce oferise papa depășea în importanță un simplu ajutor financiar, fie și doar din acest punct de vedere. Dacă estimăm o cifră de doar 50.000 de pelerini, în decursul unui an, ar rezulta o sumă medie de 120.000 de florini ungurești. Din nefericire, situația era una presantă, iar Moldova a fost vizitată în vara anului 1476 mai ales de credincioși pentru care singurul pelerinaj obligatoriu era cel de la Mecca. În luna octombrie a aceluiași an, după retragerea sultanului „și după ce ieși voievodul neînfricat cu călărimea sa prin toată Moldova", Senatul venețian dădea instrucțiuni solului Emanuele Gerardo să-l vestească pe Ștefan că papa și regele Ungariei au convenit „ca o parte convenită de bani să se dea din acea colectă sus-scrisului voievod"[50]. În ianuarie 1477, același sol era însărcinat să-i comunice domnului următorul mesaj: „Însă

---

[47] John Bossy, *Creștinismul în Occident (1400–1700)*, trad. Dorin Oancea, Humanitas, București, 1998, pp. 79–80.

[48] John Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. Alexandru I. Stan, IBMBOR, București, 1996, p. 130.

[49] *Războieni*, p. 162, nr. 20.

[50] *Ibidem*, pp. 200–201, nr. 38

de cruciadă ortodoxă ne apare ca o misiune religioasă și politică pe care Dumnezeu o încredințează monarhului. Altfel spus, avem de-a face cu o formă de mesianism politic[60], care întreține și nuanțează un anume optimism escatologic.

[60] Liviu Pilat, *Mesianism și escatologie în imaginarul epocii lui Ștefan cel Mare*, în SMIM, XXII (2004), pp. 101–116; Ștefan S. Gorovei, *Gesta Dei per Stephanum Voievodam, în Ștefan cel Mare și Sfânt. Atlet al credinței creștine*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, pp. 389–414.

Gheorghe LAZĂR

Moartea ca spectacol. Cazul negustorului Ioan Băluță din Craiova

Sentimentul morții, cu toate implicațiile de ordin moral pe care le presupunea, alături de pietate, filantropie, respectul datorat canoanelor religioase și credinței în Dumnezeu, a constituit și în societatea românească un reper fundamental, care a influențat într-o anumită măsură – ce-i drept, greu de cuantificat – activitatea și gesturile indivizilor, indiferent de preocupări sau mediul lor de proveniență. Cercetarea trăirilor afective și religioase ale indivizilor din Vechiul Regim românesc, atitudinii în fața morții, raporturile pe care aceștia le-au avut cu Biserica, precum și rolul pe care valorile cultivate de această instituție l-au jucat la nivelul mentalității lor constituie un capitol care trebuie recuperat de istoriografia română, deși fără îndoială în ultimii ani s-au înregistrat progrese incontestabile în această direcție[1]. Importanța abordării într-o manieră coerentă a acestei problematici pentru înțelegerea mentalității epocii este cu atât mai necesară dacă avem în vedere faptul că societatea românească este una tradițională, dominată de valorile religioase, în care sentimentul morții a jucat un rol preponderent în economia existenței cotidiene și care, inevitabil, și-a pus amprenta și asupra modului de a gândi și acționa al indivizilor, asupra trăirilor, sentimentelor și pasiunilor lor.

Studiul de față, are la bază un document de excepție și probabil unic în felul său – testamentul lui „*Pantelimon Ioanu*

---

[1] O trecere în revistă a principalelor contribuții istoriografice românești pe această temă la Toader Nicoară, *Istoricul și moartea. Un itinerar*, în „Caiete de antropologie istorică", anul III, nr. 1–2 (5–6), 2004, pp. 20–23; a se vedea, de asemenea, și studiile incluse în acest număr al revistei ce are ca temă *Oamenii și moartea în societatea românească*.

Preda ce m-au chemat pre râzgăciune Băluță Ioanu, dă aici din Craiova ot mahalaua Petru Boji“, unul dintre importanții negustori craioveni –, redactat spre sfârșitul celui de-al treilea deceniu al secolului al XIX-lea. Prețiosul document, în cea mai mare parte a lui necunoscut încă cercetătorilor[2], se păstrează în bogata colecție de manuscrise românești de la Biblioteca Academiei Române sub nr. 5 535, fiind redactat într-un stil îngrijit și ordonat, cuprinzând nu mai puțin de 100 de codicile, precum și o «*scară pentru cele cuprinzătoare*» (f. 44^r – 48^r).

Caracterul excepțional al acestui testament rezidă nu numai din dimensiunile sale – 52 file de manuscris, deși trebuie să recunoaștem faptul că rareori cercetătorului român i se oferă șansa de a întâlni un document de o asemenea amploare –, sau din faptul că ne oferă detalii importante despre activitatea comercială și familia testatorului (depășind din această perspectivă caracterul unui simplu testament), ci și din felul în care acesta își regizează cu scrupulozitate și măiestrie propria înmormântare. Astfel, tristul eveniment, circumscris mai degrabă spațiului familial, este transformat de către Ioan Băluță într-o „afacere publică“, prin intermediul căreia el își etalează *post mortem* bunăstarea economică, își construiește și își asumă totodată o anume individualitate[3].

Având în vedere tematica volumului, în cele ce urmează ne vom ocupa numai de acest ultim aspect, cel referitor la modul în care bogatul negustor își ordonează în cel mai mic detaliu momentul ceremonialului funerar și cel al comemorărilor, urmând ca asupra celorlalte detalii oferite de testament

---

[2] Un fragment din acest testament a fost publicat de Nicolae Iorga în vol. XXII din seria *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, București, 1913, pp. 45–49. În ciuda acestei introduceri timpurii în circuitul istoriografic, documentul a fost folosit destul de rar de către specialiști, dintre care amintim pe Violeta Barbu, „*Sic moriemur“: discours upon death in Wallachia during the Ancien Regime*, în RRH, t. XXXIII, 1994, nr. 1–2, p. 120) și Nicolae Mihai, *Sensibilitatea față de moarte în testamentele din Oltenia premodernă și modernă (1700–1870)*, în „Caiete de antropologie istorică“, an III, 2004, nr. 1–2, pp. 131–132.

[3] Violeta Barbu, *De bono coniugali. O istorie a familiei din Țara Românească în secolul al XVII-lea*, Editura Meridiane, București, 2003, p. 166.

să revenim în momentul în care vom publica integral acest izvor, deja transcris de noi[4], lucru care sperăm că se va întâmpla în viitorul cât mai apropiat.

Mai întâi însă câteva cuvinte despre negustorul Ioan Băluță, căruia îi datorăm cu siguranță existența unuia dintre cele mai importante și interesante documente ce au ajuns până la noi, și familia sa. Despre înaintașii săi știm, așa cum reiese dintr-un document din anul 1802, doar că erau originari din sudul Dunării, așezați în Țara Românească pentru a face negoț, ca mulți alți sud-dunăreni. În acest an, Ioan Băluță cerea să devină membru al Companiei grecești din Sibiu, considerând că este îndreptățit să obțină acest statut deoarece *„deși este născut la Craiova, străbunii lui sunt din Turcia, de unde au venit la Craiova"*[5]. Informațiile nu sunt mai generoase nici în ceea ce îi privește pe părinții săi; știm doar că tatăl său, fapt amintit adeseori de Ioan Băluță în testamentul său, se număra printre ctitorii bisericii Sf. Ioan Botezătorul din Caracal și că își găsise odihna veșnică în incinta bisericii Pătru Boji din Craiova, detaliu ce ne îndreptățește să-l considerăm unul din fruntașii vieții economice din Oltenia. Despre testator știm că a avut două surori – Lința și Tuța – și că a fost căsătorit de două ori, în ambele cazuri fiind vorba de alianțe matrimoniale cu descendente ale unor negustori de renume din zona Olteniei. Mai întâi, a fost căsătorit cu fiica negustorului Ioan Stoenescu, având o singură fată, Zinca (f. 13^r, nr. 49), apoi cu nepoata negustorului Hagi Gheorghe Ioan, nimeni altul decât ctitorul bisericii Madona Dudu din Craiova[6].

Fără îndoială, cele două căsătorii au contribuit la consolidarea și amplificarea activităților comerciale pe care Ioan Băluță le derula – știm, de exemplu, că se număra printre

[4] Drept urmare, trimiterile noastre se vor face la paginația manuscrisului original conservat la BAR.

[5] *Catalogul documentelor referitoare la viața economică a țărilor române în sec. XVII – XIX-lea. Documente din Arhivele Statului din Sibiu*, întocmit de Dumitru Limona, vol. I, București, 1966, p. 419, nr. 2108.

[6] N. Iorga, *Opere economice*, ediție Georgeta Penelea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 725; D. Z. Furnică, *Din istoria comerțului la români, mai ales băcănia. Publicațiune de documente inedite. 1593–1855*, București, 1908, p. 71.

negustorii din zona Olteniei ce întreţineau strânse relaţii comerciale cu casa de afaceri a familiei Manicati din Transilvania[7] –, devenind în scurt timp unul dintre cei mai importanţi şi bogaţi negustori din zonă ce se bucura de un bun renume. Informaţii indirecte despre prestigiul de care Ioan Băluţă se bucura în ochii contemporanilor şi confraţilor săi ne sunt oferite de un document din 1813; este vorba de un schimb de scrisori între negustorii N. A. Papazoglu din Bucureşti şi N. D. Paciurea din Sibiu, prin care primul îi cerea celui de-al doilea atât sfatul cât şi ajutorul pentru a-şi trimite fiul, în vederea efectuării unui stagiu de ucenicie, în prăvăliile vreunui comerciant din importantele centre transilvane. După mai multe încercări eşuate de a-i plasa fiul în custodia negustorilor greci sau saşi de la Braşov şi Sibiu, într-un final Paciurea îl sfătuia pe Papazoglu să-l trimită în una din prăvăliile negustorului Ioan Băluţă, a cărui activitate era, în opinia sa, mai potrivită cu viitoarele preocupări ale tânărului, respingând ideea unui stagiu la Pesta sau Viena, aşa cum grijuliul părinte fusese sfătuit de către alţi negustori[8]. Numele lui Ioan Băluţă mai este invocat şi într-un document din 1827, confirmând încă o dată prestigiul de care se bucura în ochii contemporanilor. La această dată, Pavel abagiul, ajuns la sărăcie «*din întâmplarea vremilor*», cerea caimacamului Craiovei să fie iertat de datoria de 500 taleri pe care ginerele Saftei postelniceasa din Drăgăşani o revendica de la el; pentru a da o mai mare credibilitate cererii sale, Pavel abagiul amintea în cererea sa atât numele lui Ioan Băluţă, cât şi cel al starostelui de negustori din Craiova, amândoi fiind în măsură să dea «*pliroforie*» despre «*scăpătăciunea*» în care el se găsea, încât «*şi hrana cea de toate zilele o ţin cu mila unora din neguţători ce mă miluiesc*»[9].

---

[7] D. Limona, *Les relations commerciales du Sud-Est de l'Europe à la fin XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle reflétées dans les documents archivistiques de Bucarest, Sibiu, Braşov,* în vol. *Symposium. L'époque phanariote. 21–25 octobre 1970. À la mémoire de Cléobule Tsourkas,* Thessaloniki, 1974, p. 386.

[8] *Catalogul documentelor Sibiu,* p. 483, nr. 2378.

[9] *Meşteşugari şi neguţători din trecutul Craiovei. Documente (1666–1865),* vol. întocmit de Al. Balintescu şi Ioan Popescu – Cilieni, Bucureşti, 1957, pp. 156–157, nr. 109.

Revenind la conținutul testamentului lui Ioan Băluță amintim și faptul că din punct de vedere formal acesta respectă în linii generale modelul stabilit încă de la începutul secolului al XVIII-lea de către mitropolitul Antim Ivireanul[10], ceea ce dovedește încă odată popularitatea de care acest formular s-a bucurat în epocă, cu precizarea că nu întotdeauna ordinea inserării secțiunilor este conformă cu acesta.

Ca și în alte cazuri, în preambulul actului regăsim tema incertitudinii momentului morții („*întâmplarea cea viitoare easte nevăzută și ...numai la Dumnezeu toată sunt cunoscute*"), cea a afirmării deplinătății facultăților mentale în timpul întocmirii diatei („*până îmi sunt toate mințile întregi și sănătoase*"), precum și cea a concilierii cu Dumnezeu și cu „*toți pravoslavnicii creștini, cum și către alții*", cerând iertare „*pentru câte le voi fi greșit ca un om mult păcătos*" (*f. 1^{r-v}, nr. 1 – 2*).

Tot în această secțiune, în speranța că dispozițiile testamentului vor fi urmate întocmai de către descendenții săi, Ioan Băluță face referință la dreptul său de a decide asupra sumelor de bani și a bunurilor ce urmau să fie folosite pentru momentul înmormântării și al pomenirilor *post mortem* , căci „*după dreptate s-ar fi cuvenit ca cu al treilea parte din tot avutul miieu să împărtășesc sufletul miieu*"; în cazul în care dorințele nu-i erau respectate, toți cei care se făceau vinovați de acest lucru erau amenințați cu judecata divină și „*vor rămânea să-și dea cuvântul acolea unde vor fi întrebați*" (*f. 2^{r}, nr. 3*). Această preocupare a testatorului pentru îndeplinirea celor stabilite „*până la cel mai mic lucru*" explica și gestul său de a-l numi pe episcopul Neofit al Râmnicului, alături de un alt negustor, ca epitrop al „casei" lui, urmașii săi fiind sfătuiți „*să fie următori poruncii preasfinții sale...întocmai ca când ași fi eu de față..., să fie supuși la câte li să vor porunci*" (*f. 1^{v}, nr. 2*). De altfel, dintr-o însemnare de la f. 28^{v} aflăm că înaltul ierarh, la cererea lui Ioan Băluță, nu numai că a citit respectiva diată „*cu luare aminte la toate câte să coprind...din cuvânt în cuvânt, de la început până la sfârșit*", dar și că „*după orânduiale aflând-o*" a întărit-o cu semnătura și sigiliul său inelar.

---

[10] Violeta Barbu, *De bono coniugali*, pp. 147–150.

Dacă preambulul este unul obişnuit, el regăsindu-se în linii generale şi în cazul altor diate din această epocă, individualitatea acestui testament reiese din modul în care Ioan Băluţă a consemnat, cu o „pasionantă minuţiozitate“, pentru a folosi expresia lui Philippe Ariès[11], principalele *«activităţi»* ce urmau să se desfăşoare din momentul «pristăvirii» sale – pregătirea trupului, ordonarea cortegiului funerar, anunţul public al morţii sale – şi terminând cu cel al pomenirilor şi parastaselor, al daniilor în favoarea diverselor locaşuri de cult şi a săracilor, precum şi fixarea sumele de bani ce erau destinate pentru buna desfăşurare a fiecărui episod în parte. După cum însuşi Ioan Băluţă mărturiseşte – dovedind fără îndoială că avem de-a face nu numai cu o persoană ordonată, ci şi cu una precaută –, întocmirea testamentului a fost rezultatul unui îndelungat efort de reflecţie şi cântărire a tuturor aspectelor, beneficiind în acelaşi timp şi de sfatul autorizat al episcopului Neofit al Râmnicului:

„*această diiată-mi într-un an şi mai bine m-am tot socotit cum mai bine să-mi împart tot avutul miieu către clironomi<i> miiei, cum şî pentru sufletu miieu, adică mişcători şi nemişcători cu totul că-mi avusasem făcută diiată mai dănainte, dar acea diiată am spart-o, dă unde am şi chibzuit într-un an şi mai bine, după cum arăt, făcând mai întâi copie, care copii dă diiată le-am dat mai întâi preasfinţii sale dă le-au cercetat, apoi mi s-au dat copiile arătându-mi preasfinţiia sa că este urmată întocmai după porunca marelui Dumnezeu şi este plăcută şi la toată omenirea, fiind urmată după ale dreptăţi*“ (f. 28 ^{r}).

Angoasa trupului

Mai întâi, este de remarcat atenţia cu care testatorul stabileşte modul în care urma a se proceda cu trupul său, preocupare ce are o lungă tradiţie, după cum studiile au

[11] *Omul în faţa morţii*, I, *Vremea gisanţilor*, trad. şi note de Andrei Niculescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1996, p. 185.

dovedit-o, și în spațiul românesc[12]. Din această perspectivă, este de subliniat grija deosebită în ceea ce privește *aspectul exterior al trupului*, supus privirilor, trădând fără îndoială nu numai dorința nemărturisită de a perpetua în ochii contemporanilor o anume imagine, dar și un anume gust și rafinament. Astfel, Ioan Băluță cerea să fie înmormântat în haine noi, de bună calitate și nu în cele vechi, purtate, așa cum pare a fi obiceiul în epocă[13]:

„*adică un antăriu de citarie dă Lipțca, citarie dă cele albe fără de căptușală și o pereche dă ceahciri dă șal, iarăși descăptușiți cu papuci și brâu dă tulpan și un biniș dă stofă. Acéste haine mă rog a mi să face după cum eu le orânduiesc să nu care cumvași să mă îmbrace cu vreo haină dintr-acelea care eu le-am purtat în viiață*“ (f. 2ʳ, nr. 4).

Judecând lucrurile în mod lucid, în funcție de utilitatea lor, dar în același timp dovedind și o subtilă ironie, el renunța la obișnuitul *ișlic*, accesoriu vestimentar ce simboliza apartenența la o anume categorie socio-economică, cerând în schimb să i se pună pe cap un *fes* nou, „*pentru că n-am trebuință ... acolo unde voi merge*“(f. 2ʳ, nr. 4).

Interesante și, în același timp, mai puțin întâlnite în acest tip de documente, sunt și *instrucțiunile testatorului referitoare la sicriul* în care urma să fie depus corpul său, confirmând încă o dată atenția de care se bucura trupul neînsuflețit la nivelul mentalului epocii. Potrivit dorinței sale, sicriul nu trebuia să fie confecționat dintr-un material prea solid, astfel încât corpul să intre în contact cât mai repede cu pământul, precizare ce ne duce cu gândul la una din temele importante ale gândirii medievale, cea a creației divine și a reîntoarcerii trupului în țărână; în plus, Ioan Băluță mai cerea ca în capacul coșciugului,

---

[12] Violeta Barbu, *De bono coniugali*, p. 159.

[13] Vezi, de exemplu, catastiful împărțirii averii lui Pană vătaf, fiul negustorului Pană Pepano, din care reiese că acesta a fost înmormântat cu haine purtate, Gheorghe Lazăr, *Documente privitoare la negustorii Pepano și ctitoria lor de la Codreni „pe Mostiște“* (I), în SMIM, t. XVIII, 2000, pp. 152–158.

să fie realizate cât mai multe orificii, astfel încât procesul de dezintegrare fizică să fie unul cât mai rapid:

„Și coșciugul mă rog să să poruncească dă a nu-i pune blane dă dă jos, ci numai să puie patru spăteză ca să să așeză mult păcătosul trupul miieu pă pământ dintru care este alcătuit. Aseminea și capacul coșciugului să i să facă găuri multe ca să tragă umăzală și dă a să scobori pământ mai în grabă pă acele găuri pă mult păcătosu trupul miieu, unde și scândurile capacului să să poruncească dă a le lăsa subțiri, asemenea și ale coșciugului“(f. 2^{v}, nr. 4).

Fixarea locului unde corpul urma să fie înmormântat constituie un alt aspect ce este stabilit cu mare precizie în testament. Și de această dată, Ioan Băluță se dovedește a fi un caz mai puțin obișnuit întrucât el nu se rezumă, așa cum se întâmplă în cele mai multe situații de acest gen, a menționa doar locașul unde urma să fie depus trupul său – *„îngropămintea trupului miieu să să îngroape la Maica Precesta ot Dudu*“ –, ci stabilește cu mare exactitate și coordonatele locului de înhumare în interiorul respectivului așezământ religios: *„dă la deal dă mormântul răposatului popi Foti<e>, adică lângă sfântul altar dăspre amiazănoapte*“ (f. 2^{v}, nr. 5)[14].

Dacă în ceea ce privește dorința de stabilire a locului de înhumare în proximitatea altarului, explicația este de domeniul evidenței – era zona cea mai sacră cu putință, locul oficierii jertfei euharistice[15] –, alegerea bisericii Madona Dudu ca loc al înmormântării nu a fost nici ea întâmplătoare. Astfel, după cum însuși testatorul mărturisește, faptul că s-a «*însărcinat cu epistasia aceștii sfintei biserici...apucându-mă dă loc dă zidiri...făcându-i-se sfintei biserici și cele trebuincioase*» (f. 16^{v}, nr. 63) și s-a aflat și «*slujitor câțiva ani acestui sfânt*

---

[14] Printre puține cazuri de negustori în care regăsim aceeași precizie în ceea ce privește coordonatele locului de înhumare amintim pe cel al lui Mihai postăvarul care prin testament cerea ca după ce își va „da sufletul în mâna lui Dumnezeu“ să fie îngropat în biserica Sf. Gheorghe *„înlăuntru în... dreapta*“, vezi Gh. Lazăr, *Testamente negustorești din Țara Românească (sec. XVII–XVIII),* în RIS, t. VIII–IX, 2003–2004, pp. 421–425. În ceea ce privește această practică în Europa Occidentală, vezi Ph. Ariès, *op. cit.*, I, pp. 109–114.

[15] Ph. Ariès, *op. cit.*, I, p. 101.

lăcaș» (f. 2^v, nr. 5), au constituit motivele ce l-au determinat să aleagă acest așezământ religios ca prim loc de odihnă pentru trupul său (f. 6^r, nr. 29)[16].

După „*patru ani până la cinci după trecerea a îngropăminte-mi*" și sperând că se va „*găsi trupul ... dăzlegat*", Ioan Băluță dorea, rugându-se în acest sens atât episcopului, cât și clironomilor săi, ca trupul să-i fie deshumat, iar oasele strânse și transferate în incinta bisericii din mahalaua Pătru Boji, unde se găseau înmormântați părinții, cele două soții ale sale, precum și una dintre surori, mutându-se și lespedea de piatră ce urma să fie așezată peste mormântul părintesc[17].

Prevăzător din fire și dominat de ideea păcatului originar, Ioan Băluță ia în calcul și posibilitatea ca în momentul deshumării, „*pentru mulțimea păcatelor*", trupul lui să fie „*nedăzlegat*", situație în care „*părintele episcopu*" și clironomii săi erau rugați „*cu obidă*" să facă „*acele canonisite rugăciuni ce să poruncesc dă sfânta noastră biserică a Răsăritului*", dorind ca la eveniment să participe și „*toți părinți<i> câți să vor afla în politie...dă a-mi citi molitfile cele de iertăciune, rugând pă milostivul Dumnezeu ca să mă ierte*". Rămășițele trupești urmau să rămână în continuare în biserica Madona Dudu și numai dacă „*să va găsi cu cale de către preasfinția sa părintele episcopu*", ele puteau fi mutate în alt loc. În această ultimă eventualitate, dorința testatorului era ca trupul să-i fie înfășurat într-o simplă pânză iar în timpul acestui

---

[16] Nu trebuie să eliminăm însă nici existența unor motivații de ordin familial, deși testatorul omite să amintească acest lucru, dacă luăm în calcul faptul că bunicul celei de a doua soții a sa, negustorul Hagi Gheorghe Ioan, se număra printre ctitorii principali ai bisericii; asupra acestui important locaș de cult craiovean, vezi I. Constantinescu, *Istoricul bisericei Maica Precista de la Dudu*, Neamul Românesc, 1914.

[17] Această cerință are la bază concepția potrivit căreia întreaga familie se va regăsi în lumea de dincolo și care evidențiază în mod clar o formă de solidaritate familială; vezi în acest sens Paul H. Stahl, *L'Autre monde. Les signes de reconnaissance*, în „Buletinul Bibliotecii Române", Freiburg, t. XIV, 1983, pp. 87–106; idem, *Le départ des morts. Quelques exemples roumains et balkaniques*, în „Etudes Rurales", 1988, nr. 105–106, pp. 215–241. Pentru spațiul occidental, vezi Jacques Chiffoleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320- vers 1480)*, Ecole française de Rome, 1980, pp. 147–149.

transfer *„să nu se înceteze dă a să face rugăciunile cele poruncite de sfânta biserică“*. Sperând că după toate rugăciunile trupul îi va fi dezlegat, el cerea ca după trei ani să se facă o nouă deshumare, lăsând pentru *„aceste dezgropăciuni și căutările sufletului“* suma de 1 500 taleri. Banii urmau să fie folosiți atât pentru răsplata episcopului și a tuturor *„blagosloviții părinți și diiaconi“* participanți, cât și pentru danii *„pă la case scăpătate“* și oficierea a *„doosprezece sărindare la bisericile ce să va socoti ale politii Craiovii“* (f. 6[r], nr. 29).

Indicațiile testatorului nu se opresc însă aici, ele vizând și groapa în care urma să fie astrucat trupul său: ea trebuia să aibă adâncimea de 3 *coți* și să fie acoperită cu o lespede de piatră pe care să-i fie inscripționat numele: *„dar groapa mă rog a să săpa mai adânc, dă trei coți să-i fie adâncimea și să poruncească dă a să aduce și o lespede de piiatră, poruncindu-se dă a se și scrie“* (f. 2[r], nr. 5).

„Petrecerea îngropării“

Instrucțiuni detaliate lăsa testatorul și în ceea ce privește cortegiul funerar, pentru a cărui desfășurare lăsa de asemenea suma de 1 500 lei. Astfel, la acest eveniment Ioan Băluță își exprima dorința de a fi prezent atât episcopul Râmnicului, acesta primind pentru *„osteneală“* suma de 500 lei, cât și un număr cât mai mare de preoți; în acest sens, epitropii săi erau rugați *„cu obidă“* să dea de știre de „pristăvirea“ sa nu numai preoților de la toate bisericile din Craiova, ci *„și altor părinți câți să vor afla în politie“*, sperând că în felul acesta numărul participanților va fi pe măsura prestigiului de care el se bucurase în timpul vieții. Pentru ca numărul slujitorilor Bisericii participanți la această *„petrecere a îngropării“* să fie cât mai mare, Ioan Băluță hotăra ca fiecare preot să primească câte o basma – neapărat împachetată în hârtie! – în valoare *„dă taleri doi și jumătate și câte un leu dempreună cu basmaoa“*, dar în același timp, ca să-i cointereseze, urma să li se arate *„că au a li să da câte un sărindar“* (f. 2[v], nr. 7). Nu erau uitați nici părintele protosinghel, arhimandriții, *„dă vor fi“* și cântăreții, care primeau și ei, tot pentru *„osteneală“*, câte un dodecar și o basma.

“Făcliile dă ceară“ purtate de preoți – semn al unei puternice credințe – aveau și ele rolul de a amplifica acest spectacol al morții pe care Ioan Băluță îl regizează ca un adevărat maestru. Astfel, din momentul „*ardicării*“ din casă și până la biserică, trupul său neânsuflețit urma să fie „petrecut“ cu „*făclii dă ceară*“ – ce nu trebuiau totuși să depășească „*dooăzeci ocă, iar nu mai mult*“! –, purtate însă numai de către preoți. Atent până la cele mai mici amănunte, dar și din dorința de a elimina posibilele incidente și momente neplăcute ocazionate nu de puține ori de numărul mare al celor prezenți, în special al celor săraci ce vedeau în asemenea procesiuni un bun prilej de a obține ceva foloase, Ioan Băluță dorea ca în biserică să nu se facă nici un fel de pomeni, motivul fiind acela că ...„*se face zgomot*“. Pentru a compensa această „abatere“ de la cutumă, el hotăra ca atunci „*când să vor împărți hainile...pă la case scăpătate*“, să fie distribuite și „făclii“ (f. 3^r, nr. 9).

Și cum aceste dispoziții nu erau probabil în măsură să vorbească despre prestigiul pe care considera că îl merită, întregul ceremonial urma să se desfășoare, potrivit dorinței testatorului, în sunetul clopotelor bisericilor atât al celor din „*politiia*“ Craiovei, cât și al celor din împrejurimi, mai apropiate sau mai îndepărtate. Pentru această operațiune – ce trădează din partea testatorului conștiința că reprezintă un personaj de excepție a cărui „pristăvire“ merită să fie făcută publică pentru că, după cum el însuși mărturisește, „*am avut dă a face cu mulți și le sântu știut*“ –, erau destinate anumite sume de bani: câte 40 de lei pentru tragerea clopotelor bisericilor din cele patru județe învecinate Craiovei – Romanați, Vâlcea, Gorj și Mehedinți – și ale celor din București, în timp ce pentru cele din „*politiia Pitești ot sud Argeș*“ era stabilită suma de 10 lei (f. 4^r, nr. 15–17).

Recunoștința testatorului se îndrepta de asemenea și spre cei opt „*iubiți frați*“, aleși din rândul prietenilor sau al confraților de afaceri, „*care se vor osteni....cu petrecerea*“ sicriului în timpul procesiunii funerare; pentru efortul lor, ei erau răsplătiți cu câte o basma de mătase „*dă Lipțca dă cele mari sau dă cele negre sau fețe din cele care vor fi mai mari și mai bune*“. În plus, dorind să nu le provoace vreo „supărare“

ca urmare a mirosului pe care trupul său l-ar fi putut emana – *„vreun miros, pot zice că și obidă“* (f. 3[r], nr. 10) –, Ioan Băluță cerea ca sicriul să fie închis și acoperit cu un *„taclitu dă Lipțca...ca de prețu să fie pâne la zece dodăcari“*, respectivul acoperământ urmând să fie dăruit unei copile *„care să va socoti că are mai multă trebuință“* (f. 3[v], nr. 11).

„Spre mângâierea sufletului mieu“

Secțiunea referitoare la *pomenirile*, *donațiile* și *comemorări*, atât de necesare pentru obținerea mizericordiei divine, precum și la sumele de bani destinate pentru îndeplinirea acestora, se înscrie în aceeași notă de scrupulozitate, dar și de etalare a unei prosperități economice, cu care testamentul lui Ioan Băluță ne-a obișnuit deja. Totodată, ea demonstrează că, în ciuda scurgerii timpului, nu s-au produs mutații sesizabile în ceea ce privește concepția potrivit căreia soarta sufletului după moarte este influențată de numărul rugăciunilor și cel al pomenirilor.

Astfel, pentru *„soroacile cele trebuincioase până la trei ani, după orânduiala bisericii“*, pe care le dorea *„spre mângâierea sufletului“* oficiate de către episcop sau, în lipsa acestuia, de către vechilul său, lăsa suma de 1 500 lei. Pentru cele o sută de sărindare, ce urmau să fie săvârșite *„cu împărțitu în rugăciuni“* pe o perioadă de trei ani și le dorea repartizate atât în bisericile Craiovei – *„să nu rămâie nici o biserică fără dă sărindar“*, cerea el în mod imperios –, cât și în cele patru județe ale Olteniei amintite mai sus, lăsa suma de 1 200 lei[18].

---

[18] Pentru o posibilă comparație, amintim cazul negustorului Mihai postăvarul care pentru pomenirile de 3, 9, 20, 40 de zile lăsa suma de 150 taleri. Aceeași sumă era stabilită și pentru cele de la o jumătate de an, un an și doi ani, iar pentru cel de-al treilea an, când dorea să fie dezgropat și să i să facă o liturghie de către un patriarh „dă să va întâmpla, au vlădica al locului“ lăsa 100 taleri, dintre care 50 urmau să revină ierarhului care îi va face rugăciunea la mormânt. Mai lăsa și suma de 250 taleri pentru 25 sărindare, dintre care două urmau să fie efectuate la biserica Sf. Gheorghe, două la biserica de la Argeș și două la biserica de la Sârbeni (Gh. Lazăr, *Testamente negustorești*, pp. 421–425).

Diverse alte sume de bani erau lăsate în favoarea altor așezăminte religioase în scopul oficierii de sărindare. Pentru 12 sărindare ce trebuiau oficiate la toate *„mănăstirile cele mari care sunt într-aceste cinci județe“*, inclusiv cele *„ce sunt cu depărtare dă politie dă pă suptu munte și în munți pă la schituri“* lăsa 144 de lei (f. 3^v, nr. 14), iar pentru bisericile din județul Argeș lăsa banii pentru zece sărindare, cu precizarea că unul dintre acestea să fie efectuat la episcopia Argeșului, iar un altul *„la biserica orașului dă lângă sfânta episcopie ce să aflâ și moaștele sfintei Filofteia“* (f. 4^r, nr. 17).

Fiicei Victorița, ca una ce urma să moștenească casele părintești din Craiova cu toate dichisele lor, îi revenea *„întocmai ca o datorie“* obligația de a plăti anual suma de 36 lei pentru oficierea a trei sărindare: unul la biserica Pătru Boji (“*unde este și maică-sa îngropată*“), unul la biserica Sf. Ioan Botezătorul din Caracal și unul la biserica unde era el îngropat; pentru a fi sigur că această dorință îi va fi respectată, testatorul decidea că *„au voie și alții a priveghe că dă nu le va plăti să o silească ca să le plătească“* (f. 5^r, nr. 27). Alte 5 sărindare, tot anuale – câte unul la biserica unde va fi înmormântat, la biserica din mahalaua Pătru Boji, (“*unde îmi sunt și părinții îngropați*“), la biserica Sf. Ioan Botezătorul din Caracal (*„unde-mi sunt părinții titori“*) și bisericile de pe moșiile Goești și Spineni, ctitorite de el – urmau să fie plătite din veniturile obținute de la *bolta* cumpărată de la *„răposatu clucer Haralambie“* (f. 5^r, nr. 26).

Din a cincea parte din *„prisosul“* casei, după ce se scădeau *„zestrile, legaturile i milosteniile, cu un cuvânt până la cel mai mic lucru“*, Ioan Băluță voia să i se mai oficieze în fiecare an încă patru parastase, de această dată cerând să fie prezenți *„câte cinci, șase preoți a să sluji sfânta liturghie“*. În eventualitatea în care în oraș se afla patriarhul Sfântului Mormânt, *„după cum au mai și venit“*, dorea ca înaltului ierarh *„să i să dea rugăciune să liturghisească și să iasă la mormântu-mi... spre a-mi ceti molitfele de iertăciune“* (f. 37^v, nr. 92).

De munificența sa urmau să beneficieze și unele locașuri de cult cărora le dona importante sume de bani. Astfel, bisericii Sfântului Mormânt de la Ierusalim îi lăsa suma de 400 de lei

(f. 4[v], nr. 22), iar celei din Caracal cu hramul Sf. Ioan Botezătorul, unde îi erau părinții ctitori și la a cărei refacere și întreținere contribuise în mai multe rânduri, îi dona suma de 250 de lei (f. 5[v], nr. 28). La biserica Maica Precista din Craiova, aleasă ca loc de înmormântare, îi lăsa suma de 1 200 lei, iar celei din mahalaua Pătru Boji, unde se găseau înmormântați o parte din membrii familie sale și unde dorea de asemenea să fie și el reînhumat, îi lăsa 2 500 taleri. În ambele cazuri, întrucât banii se aflau „*mai dănainte duși la boltă*“ unde „*să urmează cu dobânda lor*“, testatorul preciza că respectivelor așezăminte religioase urma să le revină anual o parte din dobândă – în primul caz, 24 de lei, iar în cel de-al doilea, 36 lei –, banii fiind folosiți pentru a se oficia un anumit număr de sărindare, „*iar ceialaltă dobândă și cu capetile rămân pă sama sfintei biserici*“ (f. 6[v], nr. 30).

Importantele donațiile în favoarea săracilor pe care Ioan Băluță le face se înscriu și ele în aceeași logică a obținerii iertării divine, săracul fiind considerat din totdeauna un „intercesor simbolic“ ce garanta „buna trecere în lumea de dincolo“[19]. Gestul său trebuie cu atât mai mult apreciat dacă luăm în calcul nu numai valoarea acestor donații[20], așa cum vom vedea mai jos, cât și faptul că practica ajutorării celor nevoiași, deși considerată o virtute fundamentală a creștinismului, nu era una foarte răspândită. Astfel, pentru 20 de case «*ce să vor cunoaște că au trebuință de ajutor*» lăsa suma de 1 000 lei (f. 4[r], nr. 19), cerând în mod expres ca un sfert din acești bani să fie distribuiți însă «*la văduvi și la oameni scăpătați în mahalaoa lui Petru Boji*» (f. 4[v], nr. 24), iar pentru

[19] J. Chiffoleau, *op. cit.*, p. 305.

[20] De exemplu, prin testamentul său întocmit la 1735, negustorul Constantin, ctitorul bisericii Sf. Elefterie, lăsa numai 30 de taleri în favoarea săracilor: 12 taleri pentru haine și 18 taleri pentru cumpărarea de alimente; vezi George Potra, *Documente privitoare la istoria orașului București (1594 – 1821)*, Editura Academiei Române, București, 1961, pp. 340–344. Un altul, Chirică negustorul, tot prin testament, lăsa suma de 25 taleri pentru ajutorarea unor tinere fete, cerând în același timp executorilor săi testamentari să cumpere o vacă cu lapte pentru Andrei stuparu, ajuns la vreme de sărăcie, precum și un cal pentru un anume Stan ce-l slujise cu vrednicie (Gh. Lazăr, *Testamente negustorești*, pp. 427–429).

achiziționarea de «*vaci cu vițăi lor*», care de asemenea trebuiau «*să să împarță pă la case scăpătate*», era lăsată suma de 600 lei (f. 4^{v}, nr. 20). Tot în favoarea săracilor lăsa să se distribuie anual suma de 120 lei, bani ce urmau să provină tot din veniturile bolții cumpărată de la clucerul Haralambie; în cazul în care «*să va întâmpla să șază alți streini într-această boltă*» și nu moștenitorii săi, Ioan Băluță dorea ca întreaga chirie obținută de pe urma acestei prăvălii «*să să împarță milostenie pă la săraci*» (f. 5^{r}, nr. 26).

Unor „*ipochimeni cinstiți și scăpătați*" dorea să le fie oferite și hainele sale – „*adică binișe, giubele dezblănite și îmblănite, antărie i brâie și ceahciri...asemănea și cămăși i alte mărunțișuri*" –, cerând însă în mod expres ca acestea, dovadă clară a unei preocupări pentru igiena corporală, să fie spălate înaintea de a fi distribuite (f. 4^{v}, nr. 21).

Printre cei care se bucurau de generozitatea sa se numărau și unele rude mai îndepărtate: nepoatele răposatului Dumitrache Mavrodin, fost tovarăș de afaceri, ce se găseau la Sibiu și Cluj primeau suma de 750 lei, „*dă nepoată câte taleri o sută cincizăci*" (f. 4^{v}, nr. 23), în timp ce fetelor nepoatei sale, Manda, le lăsa suma de 840 lei, precum și „*creșterea ce să va mai adăoga a dobânzii*", întrucât banii se găseau depuși „*în matca bolți<i> dă la leat '826, iulie 15 ... ca să umble cu dobândă*" (f. 7^{r}, nr. 31).

*

În încheierea materialului nostru putem considera că aceste detalii, ce reprezintă însă numai o parte din totalitatea clauzelor testamentare stabilite de negustorul Ioan Băluță, ne oferă indicii nu numai asupra trăirilor sale religioase, ci și ale unei părți a grupului social căruia îi aparținea. Este drept, a unei părți ce se situa în zona cea mai rarefiată a acestei categorii, ce dispunea nu numai de posibilități financiare, ci și de dorința de a etala și revendica în același timp – iar momentul morții se dovedea a fi un bun prilej în acest sens –, un prestigiu social și o bunăstare economică ce nu erau la îndemâna oricui. Minuțiozitatea cu care bogatul negustor craiovean își ordonează și descrie fiecare detaliu în parte, începând cu cel al „pristăvirii"

și terminând cu cel al pomenirilor, dovedesc fără tăgadă faptul că momentul dureros al morții devine o formă de spectacol public, din care răzbate mai degrabă preocuparea de a lăsă în memoria contemporanilor o anume „imagine“[21]. Din această perspectivă, testamentul lui Ioan Băluță, în ciuda caracterului său singular, este în măsură să ne ofere amănunte despre un fenomen, sesizat de altfel și în spațiul Europei Occidentale, ce începe să fie prezent, destul de modest, și în spațiul românesc începând cu secolul al XVIII-lea: dorința de construire și afirmare a unei identități[22], dar și preocupare de a *rămâne în memoria*[23] celorlalți, fapt de altfel exprimat cu toată claritatea de către testator: «*ca după vremi să mă pomenească și pă mine, după cum și eu am pomenit pă alții*» (f. 2v, nr.5).

[21] Amintim în acest sens cazul lui Iordache Botezatul, care cerea ca deasupra mormântului din incinta catedralei mitropolitane din București să i să facă „*candilă de argint dă oca pol și făclia de ceară de oca 15 și piatră și covor deasupra*“ (G. Potra, *op. cit.*, pp. 313–315, no. 222), sau cel al jupâneselor Ilinca și Adriana, în ambele situații fiind vorba de soții ale unor negustori, care doreau să li se pună pe mormânt „*piatră*“ (în primul caz) sau „*piatră săpată pe numele meu*“ (în cel de-al doilea caz); vezi Gh. Lazăr, *Testamente negustorești*, pp. 425–426, 432–433.

[22] Violeta Barbu, *De bono coniugali*, p. 166.

[23] Ph. Aries, *op. cit.*, vol. I, p. 290.

Andreea-Roxana IANCU

Iertarea în actul de ultimă voință: între discurs și practică socială (Țara Românească, jumătatea secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea)*

Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, testamentul devine tot mai vizibil în practica juridică și datorită politicii de reforme juridice și administrative inițiată de Constantin Mavrocordat la mijlocul secolului și continuată de alți domni fanarioți, dar mai ales de către Alexandru Ipsilanti (1774–1782). Unul dintre principiile de bază ale acestor reforme era forma scrisă a procedurii. Nu se mai permitea în consecință practica jalbelor și a hotărârilor verbale. Se legifera de asemenea păstrarea unor condici la toate instanțele judecătorești în care erau trecute atât hotărârile judecătorești luate în divan și în departamente, cât și actele juridice care puteau servi ca dovezi: acte de vânzare, testamente, foi de zestre etc.[1] Mărturiile scrise căpătau astfel tot mai multă greutate în justiție, testamentul devenind piesa de rezistență în conflictele iscate în jurul unei moșteniri și o asigurare pentru cei care nu doreau ca averea lor să ajungă un măr al discordiei.

Pe de altă parte, testamentul – o sursă importantă de venituri pentru Biserică – se impunea fiecărui om cu „frica lui Dumnezeu“ ca o „datorie creștină“ sau „orânduială creștină“.

---

*Fragment publicat parțial în studiul nostru *Se préparer à la mort: un devoir de chaque chrétien. Le testament entre succession et rémission des péchés (Bucarest, fin de XVIIIe – début de XIXe siècles)*, în volumul *New Europe College Yearbook 2004–2005*, în curs de apariție.

[1] Valentin Al. Georgescu, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova (1611–1831)*, Partea I: *Organizarea judecătorească*, vol. 2 (1730–1831), Editura Academiei RSR, București, 1981, pp. 15–16, 172–174 etc. Vezi și Șerban Papacostea, Florin Constantiniu, *Les réformes des premiers phanariotes en Moldavie et en Valachie. Essai d'interprétation*, în „Balkan Studies“, XIII, nr. 1, 1972, pp. 89–118.

În acea perioadă, Biserica deținea încă monopolul asupra actelor de drept civil. Ei i se datorează omogenizarea discursului testamentar. Tot Biserica este cea care pune accent pe dimensiunea spirituală a testamentului, imaginat ca o ultimă șansă de împăcare cu ceilalți și de răscumpărare a păcatelor prin „orânduirea" bunurilor pentru „părtinirea sufletului". Astfel încât, acesta apărea la sfârșitul secolului al XVIII-lea atât ca un act juridic, cât și ca o etapă indispensabilă pregătirii bunului creștin pentru moarte.

Întocmirea testamentului: între public și privat

La mijlocul secolului al XVII-lea, *Îndreptarea legii* recunoștea două tipuri de testament: oral și scris. Tradus prin sintagma „cartea cea nescrisă, fără scrisoare" sau prin expresia populară „limba de moarte", testamentul oral era spus înaintea a șapte sau, în mod excepțional, a cinci martori. Prin „tocmeală" se înțelegea numai forma publică a testamentului scris, adică acesta era dictat unui preot, dascăl sau unui mic dregător înaintea a cel puțin trei martori (dintre care unul putea fi chiar redactorul documentului) care confirmau că testatorul era în deplinătatea facultăților mentale și avea mai mult de 14 ani, în cazul băieților, respectiv 12 ani, în cazul fetelor[2].

Aproape un secol mai târziu, *Legiuirea Caragea* (1818) nu făcea nici o referire la testamentul oral. Se recunoșteau în schimb trei tipuri de testamente (*diate*) scrise: 1) public, semnat de către testator, de martori „care să fi văzut sau să fi auzit dă la cel ce au făcut diiată, că este a sa" și confirmat de ierarhii Bisericii și de către domn; 2) mistic (secret) – dacă testatorul nu dorește să facă public conținutul diatei, el are dreptul de a o încredința, „strângând-o și pecetluind-o", martorilor „să o iscălească pe dinafară", asigurându-i verbal că documentul îi aparține; 3) olograf este cel scris în întregime de mâna testatorului, fără să mai fie nevoie de semnăturile martorilor[3].

---

[2] *Îndreptarea legii 1652* (în continuare IL), ed. crit. coord. de Andrei Rădulescu, Editura Academiei RSR, București, 1962, gl. 285, p. 276–277.

[3] *Legiuirea Caragea* (în continuare LC), ed. crit. coord. de Andrei Rădulescu, Editura Academiei RSR, București, 1955, IV, 3 § 26, p. 126.

Se poate observa în consecință că schimbările de la un cod de legi la altul nu sunt deloc neglijabile. Absența reglementărilor privind forma orală a testamentului este compensată în *Legiuirea Caragea* prin afirmarea autorității celui scris și prin adoptarea tipologiei acestuia din dreptul roman[4].

În practica juridică, testamentul public, mult mai des întâlnit decât cel olograf – privat – datorită numărului foarte redus al celor care știau să scrie, oferă informații despre „curgerea vieții", așa cum înșiși autorii documentelor își numeau istoriile personale. De ce alegeau aceștia să-și imortalizeze trecutul? Este aceasta expresia unei nevoi interioare de a face un bilanț al vieții sau un răspuns la exigențele formulate în dreptul scris? În *Pravilniceasca condică* și *Legiuirea Caragea* era permis ca, prin actul de ultimă voință, moștenitorii desemnați prin lege (*ab intestat*) să poată fi înlăturați de la succesiune în favoarea altei sau altor persoane numai cu condiția unei justificări convingătoare[5]. Prin urmare, istoriile personale au o destinație precisă – autoritățile juridice, aspect care ne poate da o idee despre felul în care individul știa să-și susțină interesele într-un cadru legal. Din această perspectivă, testamentul reprezintă în egală măsură un instrument al voinței individuale și unul prin care Biserica și statul își exercitau autoritatea asupra individului.

Spre deosebire de actele olografe[6], în cele publice amprenta legii este mai vizibilă datorită redactorului, a martorilor și, nu în ultimul rând, prin introducerea unui formular (*izvod*). Conceput ca o sinteză a celor mai importante condiții legale și morale pe care fiecare testator era dator să le respecte, acest izvod venea să ușureze munca de redactare a testamentului printr-o omogenizare a discursului[7]. Tocmai acest discurs

---

[4] Vezi și Ioan Ceterchi (coord.), *Istoria dreptului românesc*, vol. II, partea I, Editura Academiei RSR, București 1984, pp. 296–297.

[5] *Pravilniceasca Condică 1780* (în continuare PC), ed. crit. coord. de Andrei Rădulescu, Editura Academiei RSR, București, 1957, XXII, 1, p. 106; LC, IV, 3, 37, p. 128.

[6] Nu am întâlnit deocamdată testamente mistice.

[7] Vezi Pierre Chaunu, *La mort à Paris au XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Fayard, Paris, 1978, passim.

cvasistereotip, care definește în special testamentul public, face obiectul analizei noastre. Ceea ce ne-a motivat această alegere a fost, pe de-o parte, punerea în scenă a discursului – spus și scris în fața unui public, iar pe de alta, felul în care individul știe să-și facă vocea auzită folosindu-se de limbajul care i se pune la dispoziție.

Testamentul public sau punerea în scenă a unui discurs

De cele mai multe ori testamentul este făcut sub amenințarea unor epidemii sau a războaielor, a bolii îndelungate sau a bătrâneții. Precedat fiind de ultima confesiune a bolnavului, acesta devine parte dintr-un ceremonial[8] ce se desfășoară în spațiul privat al locuinței, dar întotdeauna în fața unui public[9]: „Aflându-mă la starea bătrâneților și neputincios fiind, am chemat pă duhovnic și ispovedindu-mă, m-au grijit. După aceia, vrând ca să fiie lucrurile mele mișcătoare i nemișcătoare la bună orânduială, am făcut diiata aceasta“[10]. Scenariul este simplu, iar actorii se presupune că-și cunosc bine rolurile: testatorul își dictează ultima voință; duhovnicul, apropiații, martorii ascultă și nu intervin decât la sfârșit, confirmându-și prezența prin semnături; iar redactorul transpune în scris ceea ce testatorul dispune prin viu grai, citind în final cu voce tare documentul pentru a se confirma dacă textul a respectat întocmai cele spuse. Epilogul acestei proceduri vine odată cu validarea actului de către mitropolit în aceeași zi, fie câteva zile mai târziu, la mitropolie. Dacă bolnavul nu se poate deplasa, un reprezentant al autorităților ecleziastice era trimis la domiciliul acestuia pentru a se asigura că cele scrise în testament erau expresia voinței unei persoane lucide. În acest caz, decizia era

[8] Richard C. Trexler, *Public life in Renaissance Florence*, Academic Press, New York, 1980, p. 129–130; Peter Burke, *The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication*, Cambridge University Press, 1994, p. 3–5.

[9] Jacques Chiffoleau, *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320- vers1480)*, École Française de Rome, 1980, p.84.

[10] BAR, ms. rom. 615, f. 31v (31 mai 1829).

luată pe baza constatării trimisului mitropoliei: „Din stăpâneasca porunca Preosfinți<i>i Sale părintelui mitropolitului, această diiată am mersu la dumnealui stolnic Grigoriie Topliceanul pe care l-am găsit cu toate mințile întregi, șezându pre scaun, iar nu în așternut și făcându-i cunoscut atât jalba ce au dat către Măriia Sa Vodă, cât și această diiată. Apoi, după orânduială, i-am făcut și cuviincioasă întrebare de sunt urmate și făcute [...]. Cu viiul dumni<i>i sale graiu mărturisi că sunt făcute întocma<i> după învățătura și bunavoință a dumnealui, prin cea mai nainte chibzuire ce au făcut pentru orânduiala sufletului său, rugându-mă și pe mine ca să arăt Preosfinției Aale a i să adeveri diiata aceasta spre odihna sufletului dumnealui“[11].

Cel puțin două persoane participă efectiv la redactarea actului de ultimă voință: testatorul, care-și face cunoscute verbal dispozițiile privind averea sa și redactorul actului, care transpune „zisa și învățătura“ testatorului într-un limbaj mai mult sau mai puțin standardizat și care trebuie să pună totul într-o formă care să răspundă exigențelor formulate în textul de lege, dar și „obiceiului creștin“ privind înmormântarea și slujbele de pomenire. Chiar dacă la acea vreme profesia de notar nu era cunoscută încă, redactorul îndeplinea în bună măsură funcția acestuia, obligat fiind să se asigure că testatorul are vârsta legală (de 20 de ani)[12] și că este în deplinătatea facultăților mentale. Pentru a întări ideea că actul este conceput de către o persoană capabilă să-și exprime voința fără nici un amestec din exterior, se folosesc formule de tipul: „am zis cu limba mea“ sau „am scris eu, dascăl... cu zisa și învățătura dumnealui...“, „am scris eu, logofăt... cele ce-am auzit din gura dumneaei...“ etc. De asemenea, dispozițiile pioase și profane sunt redactate la persoana întâi singular. Cu toate acestea, stilul impersonal al înșiruirii legatelor și formulările rigide domină adesea documentul, ascunzând de fapt vocea individului. Într-o asemena perspectivă deloc promițătoare nuanțele nu lipsesc totuși, căci omogenizarea și standardizarea

[11] BAR, ms. rom. 615, f. 5–6v (16 februarie 1827).
[12] LC, IV, 3 § 27–28, p. 126.

discursului nu afectează întru totul micile istorii de familie sau autobiografiile („curgerea vieții") .

Cei mai mulți testatori nu știau să citească, nici să scrie, câteodată nici să semneze. De aceea este greu de crezut că, dictându-și povestea vieții sau episoade din istoria familiei, trecerea de la expunerea orală la cea scrisă le era accesibilă. Transpunerea în scris a frazelor spuse presupune modificări esențiale de formă[13]. Stilul și structura unui discurs oral trebuie adaptate, reformulate și reinterpretate în scris. În acest fel se face economie de timp, de spațiu și de bani. Gânduri, amintiri fragmentare, sentimente contradictorii se regăsesc transformate într-un discurs relativ coerent prin care trecutul cuiva se construiește ca o justificare capabilă să legitimeze ultima voință înaintea autorităților juridice. Atunci intervine redactorul. Mic dregător (logofăt), dascăl, preot sau călugăr, el are o anumită experiență[14] în întocmirea unor astfel de documente, dar și un izvod ca instrument de lucru, ceea ce-i înlesnește manipularea discursului testamentar.

Însă intervenția redactorului se reduce numai la nivelul limbajului, al formulării? Putea fi convins să introducă în act „un mic detaliu" pe care testatorul „îl uitase", dar la care cei prezenți, rudele mai ales, țineau foarte mult? Dacă martorii – clerici și laici – erau adesea mituiți, ar fi putut el, un modest dascăl, preot sau dregător, să țină piept celor dispuși să facă aproape orice pentru a pune mâna pe moștenire? Dacă ar fi să dăm crezare unor mărturii, se pare că nu reușește întotdeauna:

„Adeverez, după aceasta a mea mărturie, pentru că m-am aflat la moartea vărului Gheorghe Dedu ot Voiaceni, întâmplându-i-să moarte la Focșani, în casa Radului Chirițoiului, fiind eu de față când au făcut diiata. Și întâi cu gura lui au poruncit să să scrie în diiată, închinându mănăstirii Focșani din moșiia lui din Voiaceni stânjeni 1000. Și au dat și neamului lui danie stânjeni 400 și au dat și mănăstirii Dediulești stânjeni 300.

---

[13] Jack Goody, *The interface between the written and the oral*, Cambridge University Press, 1987, pp. 262–264.

[14] Giorgio Raimondo Cardona, *Il sapere dello scriba*, în *La memoria del sapere. Forme di conservazione et strutture organizzativa dall'antichità a oggi*, Pietro Rossi (coord.), Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 3–28; M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record, England 1066–1307*, Blackwell, Oxford-UK & Cambridge-USA, 1993, p.126.

Până aici au vorbit Gheorghe cu gura lui, iar de-aici încolo n-au mai putut să vorbească, ci numai Radu Chirițoiul învăța de să scria diiata de un călugăr din mănăstirea Focșanilor, pentru că Gheorghe era rătăcit și ei au pus în diată ca, de vor vinde rudele lui Gheorghe den moșiia ce le-au dăruit, să nu fie altcineva volnec să cumpere fără numai mănăstirea Focșani. Dar acéste cuvinte n-au eșit din gura mortului nicidecum, ci numai muma lui Gheorghe și Radul Chirițoiu au pus în diiată acéste cuvinte cu un vicleșug, pentru că au fost pus Gheorghe mai denainte vréme zălog la Iordache Neculescul o parte de moșie den Voiaceni. Și împlinindu-să [...] zapisului, au fost rămas moșiia sub stăpânirea Neculescului. Dar muma lui Gheorghe și cu Chirițoiul știu că au pus acéste cuvinte în diiata aceasta cu vicleșug, pentru ca, prin mijlocirea de la Neculescul, să rămâe supt a ei stăpânire. Și cu această mijlocire au scos moșiia.

Mai adeverez pentru viile Radului Chirițoiului că au fost puse zălog la Gheorghe drept taleri 100, dar până la moartea lui s-au făcut cu dobândă 150. Și știu că i-au ertat Gheorghe taleri 50, iar taleri 100 i-au zis Gheorghe să-i dea mume-si. Iar Radul Chirițoiul au pus în diiată cu vicleșug precum că le-ar fi dăruit unii copile a lui. Și acéste sunt vicleșuguri.

Aceasta mărturisescu cu sufletul mieu înaintea lui Dumnezeu și înaintea judecății.

Și m-am iscălit mai jos înaintea mai multor boieri.

[...] Și eu, Ioniță snă Chiriță ceauș, mărturisescu cu sufletul mieu că încă diiata lui Gheorghe nu vrea Constandin Stoian [...] să o iscălească știind-o că iaste vicleană, dar m-au trimis mama Safta la Constandin, zicând că, după moartea ei, ce va rămânea a lor va fi. Și așa zicându-o, au iscălit Constandin diiata"[15].

În mod paradoxal, testamentul întocmit pe patul de moarte poate traduce în egală măsură solemnitatea unei ceremonii, dar și momentul în care unii dintre cei prezenți încearcă să profite cu orice preț de pe urma unui muribund. Găsindu-și locul într-un scenariu mai amplu, din care face parte și ultima

[15] DANIC, Fond Achiziții Noi (în continuare AN), MMDCCLVI/15 (18 februarie 1756).

confesiune, voința de pe urmă capătă în principiu o autoritate ce nu-și avea sursa numai în dreptul succesoral. Preotul (duhovnicul) este un personaj nelipsit din această punere în scenă, beneficiind atât de încrederea testatorului, cât și de cea a Bisericii sau a justiției[16]. Simpla lui prezență ar fi trebuit să impună o atitutdine evlavioasă și mai ales respect pentru cel care-și trăia sau credea că-și trăiește ultimele clipe. Însă, în realitate, lucrurile nu stau întotdeauna așa, pentru că tocmai duhovnicul e cel care nu numai că încearcă să-și convingă fiii spirituali să doneze cât mai mult Bisericii, dar uneori el renunță la scrupule găsind potențial pentru un posibil câștig într-o dispoziție testamentară lipsită de toate precizările necesare: „Cu luminat pitac al Mărei<i>i Tale aduse înaintea noastră zapciu vătaf de copii za divan pe Safta i Mariia sin Șărban Fusea ot Târgoviște care făcea defăimare împotriva dieții Maricăi, sora lor, că nu i-am scris după cum au învățat moarta. Și după poruncă, ca să cercetăm pe duhovnicul ce iaste iscălit într-însa, cum știe zisa Maricăi pentru Biserică și altile. Arătăm Mări<i>i Tale că, cercetând pă duhovnic, unde față fiind atât Safta i Mariia Fusoaice, cât și Negoiță, fratele lor și orânduitul zapciu, dete credință înaintea noastră, puindu-l supt blestem, cum că toate celelalte din diiată sunt scrise tocmai după cum au învățat răposata Marica cu gura ei. Iar unde scrise de biserică, ca să să dea taleri 400 pentru ajutat la o biserică, zise duhovnicul că aceasta n-au auzit, fără de numai au auzit ca să să facă o biserică în satul Brănești, fără de a nu să pomeni cu sumă de bani“[17].

Prezența unui public, ca și pronunțarea solemnă a ultimei voințe, este menită să-i dea redactării actului anvergura unui spectacol. Dar, prin influența pe care o poate exercita fie asupra bolnavului, fie asupra redactorului, mituindu-l, publicul devine o sursă permanentă de suspiciune. Este momentul în care spectatorii – duhovnici, martori, epitropi și rude – devin actori. Iar

---

[16] Vezi și Constanța Ghițulescu, *Preoți și enoriași. Exemplul Țării Românești în secolul al XVIII-lea*, în RI, tom XIII, nr. 1–2, 2002, p. 128; Eadem, *În șalvari și cu ișlic. Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea*, Humanitas, București, 2004, pp. 31 și urm.

[17] DANIC, Fond AN, MMDCCLXIII/49 (4 decembrie 1776).

dacă testamentul îi surprinde arareori într-o altă ipostază decât cea de martori, vocea lor se dezvăluie sau, după caz, este deconspirată în actele judiciare. Epitropii (executorii testamentari) erau cel mai des suspectați de abuzuri, fie pentru că ar fi intrat în posesia unor bunuri care nu le aparțineau de drept, fie pentru că ar fi tăinuit o parte dintre ele: „Însă, nefiind față și ei la sfârșitul vieții au bănuială, una, că s-ar fi sfederisit multe lucruri, cum și pentru diiata că s-ar fi făcut cu îndemnarea dumnealui paharnicului Grigorie Hrisoscoleos, [...] din îndemnarea dumnealui paharnicului, răposata lăsând pomenirile sufletului de a i să face dă către dumnealui, să vede că se isterisesc nemișcătoare lucruri în vremile când aceste toate pomeniri și legate se pot face din alte roduri și toate cele nemișcătoare să rămâie spitalului spre mai bun folos [...]“[18].

Documentele aduc în discuție și o altă problemă: fragilitatea voinței de pe urmă, ca și autoritatea ei asupra celor dragi, își are originea în apropierea morții, în alternanța momentelor de luciditate cu cele în care bolnavul își pierde cunoștința. Este un interval descoperit din punct de vedere juridic, în care voința testatorului poate deveni, cu acordul cumpărat al martorilor, una „vegheată“ de către cei interesați de averea lui. De aceea, legea impune măsuri menite să preîntâmpine asemenea situații: elaborarea actului numai atunci când testatorul se află „cu mințile întregi, statornice“ și validarea lui de către ierarhii Bisericii, de mitropolit în special, dar și de către domn. Cuvântul martorilor nu mai avea nici o putere în lipsa confirmării celor scrise de către testator însuși în fața mitropolitului sau a trimisului mitropoliei. Iar dacă moartea ar fi survenit în intervalul dintre redactare și confirmare, actul risca să fie anulat: „După luminată porunca [...] ce ni se dă la jalba Argirii sărdăresii i Stancăi pităresii și Elenco vămeșoaiei, mătușile lui Iordache nevârstnicul sin răposatului Hristefi, nu lipsim a înștiința Mări<i>i Tale pricina ce au fost de nu am adeverit diiata numitului răposat. Că în ziua ce fusese răposat ne-au adus diiata Nicolae Andronescu biv vel căpitan za lefegii și [...] epitropul ot cutiia obștii, aflându-să vecini cu

[18] DANIC, ms. 143, f. 137v (3 aprilie 1793).

răposatul, ca să o adeverim [...]. Întrebându-l de trăiește răposatul să trimitem om credincios al mitropoliei spre a cerceta după orânduială de este la știre această diiată și să-l vază de este cu mințile întregi și așa să o adeverim, ne-au arătat că mai nainte de venirea la noi cu patru-cinci ceasuri fusese murit. Și neavând pliroforie curată nu am adeverit. Atâta numai de ținem minte. Dar ni să pare că atunci să fi făcut și o oareșcare cercetare de la epitropiia obștii, însă bine nu știm. Ci cu luminată porunca Mări<i>i Tale să va cerceta și epitropiia. Dosithei al Ungrovlahiei“[19].

Însă așa cum martorii puteau fi mituiți, fie că erau fețe bisericești, fie dregători mari și mici sau oameni obișnuiți, nici trimișii însărcinați cu autentificarea celor spuse de muribund nu pot rămâne în afara oricărei suspiciuni.

În concluzie, întocmirea testamentului poate oferi în egală măsură un spectacol derizoriu în care, profitând de slăbiciunea muribundului, unii încearcă să apuce cât și ce pot, dar și unul solemn, atunci când fiecare își respectă rolul care-i fusese atribuit în virtutea legii și respectă mai ales autoritatea morală pe care o au cuvintele spuse pe patul de moarte.

De la punerea în scenă la forma și conținutul discursului

Întocmit „înaintea lui Dumnezeu“ și a „mărturiilor vrednice de credință“, testamentul devine înainte de toate o datorie creștinească. Conceput nu numai după „gândul omenesc ci, mult mai mult, după dumnezeiască poruncă“, el înseamnă manifestarea voinței proprii ca răspuns la voința divină și deci împăcarea cu ideea morții inevitabile. În viziunea Bisericii, voința individuală putea fi o sursă a ordinii atâta vreme cât ea devenea expresie a poruncii divine, așa cum, la sfârșitul secolului al XVII-lea, Dionisie, patriarhul Ierusalimului, arăta în declarația privitoare la testamentul Elinei Cantacuzino (iulie 1695): „Ceia ce e neorânduit e pretutindeni supărător, a spus glasul dumnezeiesc. Și ce zic eu: supărător când neorânduiala

[19] BAR, ms. rom. 642, f. 143v (21 martie 1797).

e în toate lucrurile pricina a toată pieirea căci, prin neorânduială nu numai casele și orașele, dar și popoare și neamuri au pierit; de unde se și spune că prin orânduială s-au și alcătuit toate. Nu numai atât, că până și cereștile cercuri și puteri duhovnicești pornesc prin orânduială. De aici legile, canoanele și rândurile așează rânduiala cea de viață dătătoare și înlătură neorânduiala cea pricinuitoare a pieirii. Ce am de gând cu această orânduială însă decât că răposata întru fericire doamna Ilina, cunoscând ce este neorânduiala aceasta, și-a așezat lucrurile în orânduială și nu numai după gândul omenesc ci, mai mult, după dumnezeiască poruncă, a făcut diată pentru toate moșiile ei și ale soțului ei, pentru ca după moartea ei copiii ce avea să împartă toate acestea deopotrivă“[20].

Pentru a rezuma am putea spune că „orânduiala creștină“ a testamentului este cea prin care se realizează armonia între „gândul omenesc“ și „porunca dumnezeiască“. Aceeași definiție își va găsi expresia mai târziu într-un preambul de testament care circula la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX, prin referința la regele vetero-testamentar Iezechia (4 Regi 20, 1): „Pune la orânduială cele pentru casa ta că vei muri și nu vei trăi și din vreme să orânduești toate lucrările tale cele din lume atât spre părtinirea sufletului tău, cât și spre orânduiala celor ce rămân aici în lume“[21].

Fără a glosa prea mult asupra naturii ordinii, patriarhul Ierusalimului sugerează, inspirat de ierarhia cerească a lui Dionisie pseudo-Areopagitul, trei niveluri unde ordinea se manifestă: 1) asupra cerului și puterilor cerești; 2) legilor și canoanelor; 3) testamentului. Orânduiala înfăptuită prin testament trimite la ideea de ordine în cadrul mai larg al economiei divine: viața își are sursa în ordine, la fel cerul și puterile cerești.

Economia actului de ultimă voință constă în organizarea bunurilor pentru două lumi: pentru lumea celor vii, asigurându-se armonia în familie printr-o împărțire echitabilă între moștenitori și pentru lumea de dincolo, prin milostenii, sărin-

[20] Nicolae Iorga (ed.), *Documente privitoare la familia Cantacuzino*, București, 1902, pp. 158–159.

[21] BAR, ms. rom. 4025, f. 46 (6 februarie 1813).

dare, pomeniri etc. – epilog al pregătirii pentru moarte. Prin urmare, înainte de a fi un act juridic, testamentul era conceput ca un gest profund religios, prin care se urmărea o strategie de absolvire a păcatelor. Această interpretare traduce nu atât definițiile formulate în codurile de legi[22], cât pe cele puse în circulație de reprezentanții Bisericii la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea prin izvoadele de diată, adoptate cu fidelitate în practica juridică. Iată numai câteva exemple: „Dă vreme ce după călcarea poruncii lui Dumnezeu, înstreinându-se neamul omenesc din moștenirea Raiului, ca să nu rămâe răul nemuritor, s-au hotărât dă Dumnezeu și mutarea dintr-această lume vremelnică și trecătoare către viiața cea vecinică și către moștenirea iarăși a Raiului care o am fost pierdut. Și aceasta fiind datorie creștinească de obște, de vreme ce zioa aceia și ceasul ei neștiut la toți, *creștinească datorie avem oricare a ne griji ca să fim gata spre acea călătorie și a orândui lucrurile din lumea aceasta cu iconomie bună, atât spre partea sufletului, cât a celorlalte ce se orânduesc în urmă* (s.n.)“[23].

„Fiindcă, din neascultarea strămoșului nostru Adam, s-au dat moarte firii omenești, de nu să poate cel început a nu afla și sfârșit, a căruia sfârșit în ceas când va să fie nefiind omului[24] știut, fără numai Ziditorului, a toate Dumnezeu. Pentru aceeia dar și eu, ca un om morții supus fiind și eu, temându-mă de acel ceas, aflându-mă bolnav de atâta diastimă, de vreme până sunt cu mințile și simțirile întregi și nezmintite, *făcui această diiată după netăgăduita creștinească datoriie și orânduesc ale mele lucruri căte mi să află în zioa de astăzi și câte voi mai căpăta* (s.n.), vrând milostivul Dumnezeu a mă [scoate] din această îndelungată boală în carea mă aflu“[25].

---

[22] Vezi articolul nostru *Moștenirea prin testament: între voința individuală și solidaritatea de familie*, în *De la comunitate la societate*, coord. de Violeta Barbu, ICR, București, 2006 (în curs de apariție).

[23] DANIC, Fond Schit Cheia III/2 (2 iunie 1792), diata lui Ioniță căpitan Nenișor.

[24] În document: omolui.

[25] BAR, ms. rom. 615, f. 14–15 (1 aprilie 1827), diata lui Petrache Popescu logofăt al treilea.

Preambulul din izvodul mitropolitului Antim Ivireanu (1714)[26], care deținuse monopolul asupra discursului testamentar de-a lungul secolului al XVIII-lea, rămâne încă foarte popular și la începutul secolului al XIX-lea: „De vreme ce întâmplarea cea viitoare iaste nevăzută și însăși îngerilor necunoscută pentru că numai la Dumnezeu toate sunt cunoscute, drept acéia eu, (cutarele), feciorul (cutăruia din cutare loc), am socotit mai nainte până a nu mă cuprinde sfârșitul vieții méle și până îmi sunt mințile întregi și sănătoase să-mi fac diată și să dovedesc gândul mieu către moștenitorii miei cei aleși cu care voesc să chiverniseasc avérea mea mutătoare și nemutătoare după petrécerea mea din viață“[27]. Acesta se încheia cu iertarea cerută și oferită aproapelui: „Ci întâi mă rog lui Dumnezeu, ca unui milostiv, să-mi erte mulțimea păcatelor cele ce am greșit ca un om într-această lume. Așijderea, mă rog și tuturor creștinilor cui ce voi fi greșit să mă erte și de mine să fie ertați toți câți îmi vor fi greșit și verice rău mi-au făcut“.

Apare aici o problemă esențială și anume dacă interpretarea formulărilor standard are vreo o relevanță. Au ele vreo rezonanță în conștiința omului de rând sau nu este decât o formă golită de conținut? Repetitivitatea pe care un tipic o presupune are drept consecință opacizarea mesajului sau, dimpotrivă, ritualizarea și investirea lui cu o semnificație spirituală aparte? Fără îndoială că prin formalizarea iertării se pierde din spontaneitatea ei ca răspuns adus unei ofense, dar se câștigă în schimb prin alegerea momentului limită.

Preambulul testamentului și punerea în practică a unui discurs

Mesajul transmis în noile formule de preambul ar putea fi descris astfel. Prin moarte doar adevărații fii ai Bisericii câștigă

[26] Antim Ivireanul, *Opere* (ed. Gabriel Ștrempel), Minerva, București, 1997, pp. 352–353.

[27] *Ibidem*, p.352. Vezi și Violeta Barbu, *De bono coniugali.O istorie a familiei din Țara Românească în secolul al XVII-lea*, Meridiane, București, 2003, pp. 147–150.

viața veșnică. Intrarea prin botez în comunitatea creștinilor nu este suficientă pentru ca cineva să fie considerat demn de moștenirea cerească. Astfel încât, identitatea pe care creștinul o primește prin botez constituie doar fundamentul pe care fiecare își construiește condiția de moștenitor și pe care și-o desăvârșește prin moarte. Botezul și moartea sunt cele două momente esențiale care-i hotărnicesc viața, iar intervalul cuprins între ele, o pregătire neîntruptă, căci moștenirea lui Dumnezeu deși le este accesibilă tuturor, ea nu le revine automat, ci trebuie câștigată. Așadar, „nașterea mântuitoare“[28] prin moarte nu este implicită condiției de creștin, ci vine ca desăvârșire a unei călătorii pentru care fiecare trebuie să-și pregătească „cinci lucruri ca să ne fie merinde la vréme de primejdie, care lucruri să fie acéștia: ispovedania, rugăciunea, postul, milostenia și dragostea“[29].

La începutul secolului al XVIII-lea, Antim Ivireanul descria, pe urmele tradiției omiletice, modul în care fiecare dintre aceste „merinde“ spirituale hrăneau sufletul credinciosului: cu milostenia „să îmblânzim pre Dumnezeu“, căci cei care oferă milă săracilor, străinilor, bolnavilor sau celor închiși vor fi miluiți la rândul lor de Dumnezeu. Darul nu se face oricum, ci cu „lacrămi, cu inimă frântă și cu gând ca acela ca să nu mai facă strâmbătate nimănui“. Cu spovedania „ne spălăm păcatele, mărturisindu-ne înaintea duhovnicilor noștri, [...] pârându-ne înșine pre noi, iar nu să dăm pricina la alții“, cu rugăciunea „să cerem de la Dumnezeu mântuire sufletelor noastre că ni-o va da“, iar cu postul „să ne ușurăm trupul, să ne limpezim mintea și să ne bucurăm cu sufletul, ca să vie darul lui Dumnezeu asupra noastră“[30].

Aceleași condiții, indispensabile mântuirii individuale, apar încă din timpul lui Mircea cel Bătrân, în preambulul actelor de danie: „ [...] apostolii, sfinții purtători de Dumnezeu părinți, ne-au îndemnat spre ajutorarea și binefacerea sufletelor noastre și ne-au lăsat nouă moștenire, celor din urmă copii ai lor, ca

[28] Antim Ivireanul, *op.cit.*, p. 195: «Cuvânt de învățătură la pogrebania omului prestăvit».

[29] *Ibidem*, p. 33: «Cuvânt de învățătură la Dumineca lăsatului de brânză».

[30] *Ibidem*, pp.33–35. Vezi și BAR, ms. rom. 3110, f. 24.

unii prin rugăciune și prin veghere și post, alții prin milostenie și pocăință, să ne ferim de toate relele“[31] (cca. 1400); „prin rugăciune și post și milostenie să ne curățăm de păcatele nostre“ (1398).[32] Mai târziu, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* aveau să explice prin pilde locul rugăciunii, al postului și al milosteniei în lupta împotriva răului și deci în salvarea individuală: „[...] cum grăiaște și pro<o>rocul de zice: «Începătura înțelepciuni-i frica lui Dumnezeu». Că frica lui Dumnezeu iaste muma tuturor bunătăților, frica lui Dumnezeu curățéște mintea și o înalță cătră Dumnezeu și dă la Dumnezeu să pogoară mila și mila întăréște pre om și întarirea lui Dumnezeu iaste rădăcina bucuriei și din rădăcina dumnezeirii să naște postul. Postul naște ruga, ruga naște smerenie, smerenia naște curăție, curățiia naște milostenie, iar mila lui Dumnezeu va sfărâma și va zdrobi capul satanii“[33].

Dragostea[34], ca primă condiție a mântuirii, își găsește expresia în iertare. Lipsa ei compromite orice alt efort de răscumpărare a păcatelor, implicit șansa de a muri cum se cuvine, căci: „până nu vom avea pace și dragoste cu frații noștri, până atunci nu ne va fi primită nice rugăciunea, nici postul, nici jertva, nice moarte“[35]. Dobândirea unui loc în tabăra celor drepți la Judecata finală depindea în mod esențial de relația cu aproapele. Lăsând loc mâniei, nimeni nu poate pătrunde într-o nouă viață a cărei rațiune de a fi este iubirea. Pentru a vorbi cu Dumnezeu prin rugăciune nu se putea folosi

---

[31] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, tr. din slavonă de Gheorghe Mihăilă, studiu introductiv și note de Dan Zamfirescu și Gheorghe Mihăilă, Minerva, București, 1970, p. 88 (studiu introductiv).

[32] *Ibidem*, p. 87.

[33] *Ibidem*, p. 247.

[34] Pentru semnificația teologică a filantropiei în lumea bizantină vezi Demetrios J. Constantelos, *Byzantine philanthropy and social welfare*, Rutgers University Press, 1968, pp. 3–29 (Predominant în creștinismul timpuriu, termenul de *agape* – fusese înlocuit în secolul al III-lea cu cel de filantropie, care se va instala definitiv în gândirea teologică bizantină). Vezi și Ligia Livadă-Cadeschi, *De la milă la filantropie. Instituții de asistare a săracilor din Țara Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea*, Nemira, București, 2001, p. 111. Mulțumesc pe această cale doamnei Emanuela Popescu-Mihuț pentru sugestii.

un alt limbaj decât pe cel al dragostei, căci rugăcinea este „pază curățeniei, opreliște mâniei, ținere mândriei, curățenie zavistiei“[36]. Nici postul nu poate purifica atâta timp cât nu vine pe fondul păcii interioare, deci al împăcării cu aproapele: „Ce folos iaste a fi galben și ofilit de post, iar de pizmă și de urâciune a fi aprins; ce folos iaste a nu bea vin și a fi beat de veninul mâniei?“[37]. Mânia e incompatibilă cu natura divină și îl face pe om nevrednic de moștenirea împărăției cerești: „să nu ne apuce moartea întru mâniia noastră că, în ce ne va găsi moartea, într-aceia ne va judeca Dumnezeu“[38].

Conceput pe patul de moarte „ca orânduială pentru părtinirea sufletului“, testamentul reprezintă epilogul pregătirii pentru moarte[39], fiind făcut după ce bolnavul se spovedise[40] și se împărtășise. Era momentul în care pregătirea ajungea la punctul ei culminant, pentru că ceea ce muribundul nu reușise să facă în timpul vieții încerca să recupereze prin milostenie. În același timp, actul de ultimă voință este și mărturia unei eliberări. Prin iertarea oferită în pragul morții, el se elibera de mânie pentru a putea intra în armonia care definește „nașterea mântuitoare“. În consecință, pentru a nu fi luat de moarte pe neașteptate, fiecare trebuie să urmeze mai întâi de toate ritualul împăcării a cărui formulă, reactualizată în izvodul de testament pus în circulație de Antim, este nelipsită în practica testamentară.

Încercarea mitropolitului de a introduce formula iertării într-un act juridic[41] nu poate fi privită separat de efortul său

---

[35] BAR, ms. rom. 3110 , f. 24v–25: «Iertăciuni la oamen<i>i morți».

[36] Antim Ivireanul, *op.cit.*, p. 34.

[37] *Ibidem*, p. 36.

[38] BAR, ms. rom 3110, f. 24v–25.

[39] Pentru spațiul Europei occidentale vezi lucrările clasice: Philippe Aries, *L'homme devant la mort*, Edition du Seuil, Paris, 1977; Pierre Chaunu, *op.cit.*; J. Chiffoleau, *op. cit.*; Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, vol. I-II, Fayard, Paris, 1983.

[40] Pentru semnificația iertării în confesiunea din spațiul occidental vezi Idem, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris, 1990.

[41] Trebuie spus că formula iertării nu era străină testamentelor grecești din secolele anterioare. Mulțumesc Lidiei Cotovanu pentru această informație

constant de a predica iubirea față de aproapele. Dragostea este deschiderea esențială a omului spre divinitate[42]: „Că dragostea iaste singur Dumnezeu[43] și cela ce rămâne în dragoste, în Dumnezeu rămâne și Dumnezeu într-însul“[44]. Gravitând în jurul triadei pauliniene credință – nădejde – iubire (1 Corintieni 13, 13), el reiterează legătura între iubirea față de aproapele și iubirea față de Dumnezeu: „Dragostea încă iaste o unire a mulți într-una și cale cătră Dumnezeu“[45]. Dar pentru ca o definiție să fie pe înțelesul creștinului obișnuit, se impunea și

---

și mai ales pentru bunăvoința cu care mi-a oferit exemplele care vin să o susțină, punându-ne la dispoziție și traducerea din greacă: 1) testamentul lui Maxim Margounios, episcop de Cerigo (Kythira), redactat la Veneția, 1 iulie 1602 –„Lasso la carità a tutti li christiani, domandando sempre perdono se havessi offeso alcuno“, în E. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des grecs aux XV[e] et XVI[e] siècles*, II, p. 391; 2) testamentul mitropolitului de Filadelfia (cu reședința la Veneția), Gavril Seviros, redactat la Veneția, 5 octombrie 1616: „Δεύτερον συγχωρώ πάσιν ανθρώποις, ούτω άνδρασι και γυναιξί και παιδίοις, ούτω τοις καταλαλήσασιν ημάς, ούτω τοις επαινέσασιν, και εγώ αυτούς απάντας συγχωρημένους και ευλογημένους εν τε τω νύν αιώνι και εν τω μέλλοντι, ζητών και εγώ παρ' αυτών την εν Χριστώ συγχώρησιν (În al doilea rând, îi iert pe toți oamenii, atât bărbați, femei și copii, atât pe cei care au clevetit împotriva mea, cât și pe cei care m-au lăudat, îi iert pe toți aceștia și-i binecuvântez acum și în veci, cerând și eu de la ei iertare întru Hristos)“, A. Sterchellis, *Η διαθήκη του Γαβριήλ Σεβήρου (1616) και η ρύθμιση των χρεών του (1617–1647)*, „Θησαυρίσματα“, nr. 6, 1969, pp. 189–190; 3) testamentul lui Nicolaos Saros, fiul lui Athanasios din Delvino (Epir), redactat la Veneția, 3 noiembrie 1697: „Και πρώτον παραδίδω την αμαρτωλήν μου ψυχήν εις τας χειράς του αυθεντός του Θεού, τον οποίον παρακαλώ να συγχωρήση τας αμαρτίας μου, καθώς και εγώ συγχωρώ ολουνών εκείνων που μου έβλαψαν και παρακαλώ και εγώ καθένα οπού να έλαβε ξλάψιμον από λόγον μου να με συγχωρήση. (Și mai întâi îmi predau sufletul păcătos în mâinile stăpânului Dumnezeu, pe care îl rog să-mi ierte păcatele, precum și eu le iert pe ale tuturor celor ce mi-au dăunat și rog și eu pe oricine a fost jignit de cuvântul meu să mă ierte)“, K.D. Mertzios, *Ανέκδοτα ηπειρωτικά μνημεία*, „Ηπειρωτικά χρονικά“, 13, 1938, p. 104 etc.

Însă chiar dacă demersul lui Antim Ivireanu nu era original, credem că însemnătatea pe care acesta îl are în spațiul Țării Românești nu poate fi trecută cu vederea.

[42] Jean Meyendorff, *Initiation à la theologie byzantine*, Les Editions du CERF, Paris, 1975, p.186.

[43] *Ibidem.*

[44] Antim Ivireanul *op.cit.*, p. 35.

[45] *Ibidem*, pp.22, 43.

o tipologie a ei[46], pentru a se înlătura astfel orice ambiguitate: „una dumnezeiască, alta firească și alta pătimitoare și rea". Între cele două extreme – dragostea de natură divină și dragostea interzisă, care nu poate fi numită „ca să nu ne spurcăm auzul", dar pe care „fieștecare înțelept și temătoriu de Dumnezeu o cunoaște" – există cea care traduce legătura de sânge dintre părinți și copii sau pe cea de prietenie.

Dacă dragostea față de semeni este răspunsul unui bun creștin dat milostivirii lui Dumnezeu, „dragostea firească" se întemeiază pe un schimb de îndatoriri ce-și au sursa în legătura de rudenie sau de prietenie, pe o evaluare a meritelor celui apropiat[47]. Natura umană a iubirii vine din imprevizibil, din lipsa gratuității pentru că, dacă nevoia de reciprocitate[48] nu este satisfăcută, dacă darului de sine nu i se răspunde cu un contra-dar pe măsură, echilibrul schimbului se rupe, provocând dezamăgirea și chiar mânia. Atunci, testamentul putea deveni expresia acestei dezamăgiri, oferindu-i celui care se simțea nedreptățit puterea de a sancționa, de a-și atribui rolul unui justițiar. De aceea, mitropolitul atrăgea atenția asupra pericolului pe care îl reprezenta „obicéiul cel rău ce au unii și nu vor să lase nimica rudelor puind pricina cum că nu i-au căutat la vréme de nevoie sau la vréme de boală sau pentru căci au avut între dânșii vrajbă și lasă în pizmă averile lor la alții și pre rude îi lasă fără de moștenire"[49].

Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, același avertisment era reluat într-un text de lege (*Pravilnicească condică*): „să nu lase cea mai mare parte din averea lui la vreunul din rudele lui, pentru multa dragoste ce va fi având pentru acela, năpăstuind pe ceilalți care sunt tot de o treaptă împreună moștenitori, din care aceasta lasă greotate sufletului și prigoniri între rudele lui" [50]. Prin urmare, voința individuală putea fi atât o sursă a ordinii, câtă vreme ea devenea expresie a voinței divine, dar și una a dezordinii, atunci când testatorul se lăsa

---

[46] *Ibidem*, p. 22.

[47] Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Edition Métailié, Paris, 1990, pp. 161–163.

[48] *Ibidem*, pp. 161 și urm.

[49] Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 351.

[50] PC, XXII, „Pentru diiată", §1, p. 106.

în voia propriilor sentimente. Această dezordine se traducea de cele mai multe ori prin numeroase și interminabile conflicte în justiție.

În fața unei realități din ce în ce mai îngrijorătoare, mitropolitul trebuia să găsească o soluție practică. Probabil conștient că predica sa nu putea avea o influență prea mare dincolo de zidurile bisericii, el adoptă, în dubla sa postură de predicator și de autoritate juridică, o strategie zidită pe două principii: 1) persuasiunea și 2) coerciția.

1) Prin persuasiune ne referim în primul rând la felul în care el transpune ideea creștină a iubirii într-un act juridic. Astfel, în schimbul de iertare pe care îl pune la începutul izvodului există o dublă finalitate: eliberarea de mânie, indispensabilă pregătirii individuale pentru moarte, o condiție pe care fiecare creștin trebuia s-o îndeplinească pentru salvarea sufletului, dar și rezolvarea pașnică a conflictelor ce izbucneau mai tot timpul în jurul moștenirii. Ieșind din paradigma unei iubiri care-l pune pe celălalt la încercare, bunul creștin trebuie să-l iubească „din porunca lui Dumnezeu“[51], altfel efortul răscumpărării păcatelor avea să fie compromis. Soluția era prin urmare de a transfera amprenta divină a iertării – izvorâtă din filantropie – asupra iubirii „firești“, capricioasă și fragilă.

Pe de altă parte, „a predica“ – prin intermediul izvodului – celui care-și punea viața în ordine putea fi o modalitate mult mai eficace decât predica în biserică.

2) Însă cum puteau fi oamenii convinși să urmeze învățăturile sale dacă nu printr-o serie de interdicții și printr-o supraveghere constantă a redactării testamentelor? Este poate unul din motivele pentru care imaginează două tipuri de sancțiuni pentru cei care-și întocmesc testamentul: una spirituală – nu vor primi răsplata lui Dumnezeu, iar blestemul proferat la adresa celorlați se va întoarce împotriva lor înșiși – și o alta, practică, prin invalidarea actului.

Pentru ca mesajul să ajungă la destinație era necesar un regulament pentru preoții sau dascălii însărcinați cu scrierea

---

[51] Demetrios J. Constantelos, *op. cit.*, p. 3: „Philantropia as a Byzantine concept is identified with *agape* and implies an active feeling of benevolence toward any person, independent of that person identity or actions“.

testamentelor. În broșura, cu titlu de îndrumar, publicată la Târgoviște, în 1714, sub titlul *Capetele de poruncă*, Antim le cerea să descurajeze „răul obicei" al testatorilor de a-și înlătura ruele de la moștenire, fie încercând să-i convingă cu vorba bună, fie refuzând să redacteze documentul. În caz contrar, aceștia aveau să suporte consecințele: „Vericarele din preoți va fi chemat să scrie diata cuiva și va vedea cum că cel ce rânduiește să poartă cu pizmă asupra rudelor lui, au să-l îndémne să facă céia ce iaste dreptul au să nu-i scrie diata, că apoi va cădea în pedeapsă"[52].

Însă, pentru a înțelege miza demersurilor mitropolitului, aceste reguli ar trebui plasate într-un context istoric. În 1714, după ce Constantin Brâncoveanu (1688–1714) fusese decapitat la Constantinopol, locul lui pe tronul Țării Românești era luat de Ștefan Cantacuzino, fiul stolnicului Constantin Cantacuzino. Încă de la începutul domniei, el va lua decizia scutirii clerului de bir. Atunci, mitropolitul Antim Ivireanul care, ca apropiat al familiei Cantacuzino, își păstrase poziția în fruntea Bisericii muntene chiar și după schimbarea puterii politice, va încerca să valorifice cât de curând acest privilegiu prin elaborarea unei serii de reguli destinate preoților[53], reguli prin care el reformula mai ales atribuțiile lor juridico-administrative, întărind autoritatea Bisericii în gestiunea dreptului civil. Acestea vor fi publicate în amintitele *Capete de poruncă*, ce conțineau printre altele și izvodul testamentului.

Șaizeci și cinci de ani mai târziu, în perioada în care Alexandru Ipsilanti își punea în aplicare politica de reforme, reafirmând obligativitatea actului scris, mitropolitul Grigore scotea o a doua ediție a *Capetelor de poruncă* [54]. De atunci, izvodul de testament a circulat în copii manuscrise mai mult sau mai puțin complete până la începutul secolului al XIX-lea. Cele mai multe dintre ele se află în miscelanee religioase la

[52] Antim Ivireanul, *op. cit.*, pp. 351–352.

[53] *Ibidem*, ed. crit. 1972, p. XXXVII, nota. 91.

[54] Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche, 1508 1830*, II, București, 1910, pp. 210–211. Vezi și Aurelian Sacerdoțeanu, *«Capete de poruncă » de Antim Ivireanul* , în GB, XXV, nr. 9–10, 1966, pp. 831–839; Emilian Em. Săvoiu, *«Capetele de poruncă» ale lui Antim Ivireanul*, în BOR, LXXXIV, nr. 9–10, 1966, pp. 997–1006.

Biblioteca Academiei Române, ms. rom. 2158, f. 25; ms. rom. 3404: „Învățătura cum să cade să să facă diețile sau foile de zestre, scoase de preasfinția sa mitropolitul kiriu kir Grigorii, la leat 1780, în zilele luminatului domnului nostru Alexandru Ipsilant voevod“, f. 5–7, izvod semnalat de Ilie Corfus în descrierea manuscrisului[55]; ms. rom. 3774, f. 12–13; ms. rom. 3275, f. 111r-v; ms. rom. 4765, f. 55r-v; ms. rom 5579, f. 18v etc[56].

La începutul secolului XIX, preambulul izvodului se schimba de la un testament la altul, uneori chiar și structura. În schimb, formula iertării lansată de Antim a rămas aceeași, ceea ce dă măsura importanței ei în pregătirea pentru moarte.

Testamentul și „rugăciunile de iertăciune“

Ceea ce face din iertarea prin testament parte dintr-un spectacol solemn nu este numai momentul derulării sale în fața unui public, ci și analogia cu un episod din ceremonia înmormântării. „Rugăciunile de iertăciune“[57] sunt citite de trei preoți în biserică, înainte ca trupul să fie condus la groapă. Ele pun în scenă un schimb de iertare între defunct și cei care participă la funeralii, un dialog imaginar al cărui interpreți sunt preoții oficianți. Ca intermediar între cele două lumi, preotul este singurul care are acces la invizibil. El traduce celorlalți, în calitate de martor și garant al adevărului, ceea ce vede și ceea ce aude din gura mortului: „Acum, prin închisă gura sa, să roagă și zice: «O, dragi fi<i>i miei cei iubiți sau fiice, adunați-vă acum împrejurul părintelui (sau maic<i>i) vostru de mă sărutați cu sărutarea cea mai de pre urmă. Veniți de

[55] Ilie Corfus, *Cronica meșteșugarului Ioan Dobrescu (1802–1830)*, în „Studii și articole de istorie“, vol. VIII, 1966, p.311; Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești din Biblioteca Academiei Romane*, vol. III, p. 117.

[56] Una dintre copiile manuscrise ale acestui formular a fost publicat de Nicolae Iorga în *Cărți și scriitori români din veacurile XVII-XIX*, în AARMSL, tom XXIX, 1906, pp. 21–22.

[57] Vezi articolul nostru *Binecuvântarea și blestemul părinților în discursul testamentar (București, sfârșit de secol XVIII – început de secol XIX)*, în SMIM, vol.XXI, 2003, pp. 70–71.

vedeți bucuriia și mângâerea v<o>astră apusă în mormânt. Că de astăzi înainte fața mea nu o veți mai vedea, nici glasul mieu nu-l veți mai auzi, că lungă călătorie am a face, pre care niciodată n-am călătorit. Știu, fiilor, că de multe ori, învățându-vă și dojănindu-vă vă voiu fi supărat, iară nu spre răul vostru, <ci> ca părintele pre fii. Iar acum, la ceasul despărțirii méle de către voi, vă rog să mă ertați, că n-am gândit, nici am așteptat într-această vréme să mă înstreinez de către voi»"[58].

În testament, locul preotului oficiant este luat de redactorul actului, cleric sau laic, care traduce în scris voința testatorului de a se reconcilia cu semenii săi pentru ca sufletul să-i fie primit de Dumnezeu. Deplasată spre registul cuvântului scris, iertarea nu mai este pusă în scenă printr-un dialog. Dacă în slujba de înmormântare poate exista o cerere de iertare formulată de preot în numele defunctului și un răspuns al asistenței – „Dumnezeu să-l ierte" –, în textul testamentului, redactorul este intermediarul cererii testatorului, adresată nu numai publicului (mai puțin numeros), ci tuturor „cărora le greșise", însă al căror răspuns nu este consemnat.

Testatorul propune un schimb profitabil atât pentru el, cât și pentru cei cărora li se adresează; acesta îi absolvă de greșeli așteptându-le la rându-i iertarea pentru ca toți să primească astfel ca răsplată iertarea lui Dumnezeu. Chiar dacă, la prima vedere, se intră într-o logică a schimbului, cererea și oferta iertării nu sunt două acte de discurs care se confruntă[59], ci merg în aceeași direcție, ascendentă, către răscumpărarea păcatelor. Iertarea nu este răspunsul adus unei ofense[60], ci un ritual, parte a pregătirii pentru moarte. Asumându-și în egală măsură postura vinovatului și a victimei, testatorul cere iertare fără să aștepte un răspuns și iartă fără să i se fi cerut. Iertarea nu se înscrie într-un plan al reciprocității[61] pentru că reconcilierea nu este un obiectiv în sine, ci condiția esențială a călătoriei în lumea de dincolo, spre o judecată individuală al

[58] BAR, ms. rom. 3110, f. 50v–51.

[59] Paul Ricœur, *Mémoria, istoria, uitarea* (tr. rom.), Amarcord, Timișoara, 2001, p. 578.

[60] Pentru distincția între iertarea morală și cea psihologică vezi Vladimir Jankélévitch, *Iertarea* (tr. rom.), Polirom, Iași, 1998, pp. 19–20.

[61] *Ibidem*, p. 554.

cărei Judecător este iertător așa cum a fost fiecare față de aproapele său. Ceea ce se înfățișează într-o primă instanță ca schimb pe orizontală se construiește în fapt pe verticală, cu atât mai mult cu cât aproapele îl întruchipează pe Iisus Hristos. Fiecare este un simplu intermediar în relația celuilalt cu Dumnezeu, iar legătura dintre vinovat și victimă sau dintre greșeală și absolvirea ei este împinsă pe un plan secundar. Mai mult, iertarea nu este precedată de o mărturisire, iar greșelile nu sunt numite și în consecință determinate în timp. Făcute cu voie sau fără voie, ele sunt rezultatul firesc al unei vieți născute în păcat. Cu alte cuvinte, greșeala, ca și păcatul, descrie mai degrabă o condiție, cea a muritorului.

Iertarea: între justiție și testament

Însă iertările rituale au ele vreun ecou într-o realitate socială în care oamenii caută rezolvarea conflictelor în justiție? Sânt ei pregătiți să renunțe la mânie și să ierte pentru binele sufletului lor sau preferă calea mai simplă a răscumpărării păcatelor prin milostenii, danii și plata slujbelor de pomenire?

Majoritatea documentelor păstrează cu fidelitate formula iertării consacrată de Antim, destinatar fiind „tot creștinul" sau „toți aceia cărora le voi fi greșit". Însă, uneori testatorii simt nevoia unor precizări, adresându-se în primul rând rudelor, apoi prietenilor și oricărei alte persoane „care-i va fi greșit": „Și întâiu fac rugăciune la toți de obște, frați și surori, rude și prietini, la mari și la mici, vă rog pă toți ca să mă ertați din toată inima și oricât v-am greșit, să le treceți cu vederea. Și iarăși vă rog să mă ertați pă mine, păcătoasa, că și eu vă ertu pă toți din toată inima mea și din tot cugetul, fiindcă ca un om fiind eu în lume, multe greșale voi fi făcut cu știință sau fără știință [...]"[62].

Unii dintre ei nu se rezumă la o simplă invocație, ci vor să demonstreze că știuseră cum să-și însușească preceptele Bisericii. Este și cazul Cârstinei băcăneasa care-și iartă primul

[62] BAR, ms. rom. 612, f. 130v, „Diiata Mari<i>i Filipeascăi (8 august 1805).

soț, convinsă fiind că fără împăcarea cu ceilalți nu erau posibile penitența, spovedania, daniile și pomenirile pentru mântuirea sufletului. Conștiința păcatului este una aparte, hrănită, fără îndoială, de sfaturile și învățămintele duhovnicului său, Gheorghe[63], discipol al lui Paisie Velicikovski și egumen al mănăstirii Cernica. În timp ce, în fața unui necaz sau a bolii, mulți se considerau loviți de soartă, plătind încă din timpul vieții pentru păcatele lor, Cârstina preferă pedeapsa înainte de venirea morții: „Căci pentru păcatele mele mil<o>st<i>vul Dumnezeu să mă pedepsească în lumea aceasta ori cu boale, ori cu pagube din negoțul ce fac, ori din alte peristasăi a vremilor să ajung la o mare lipsă și sărăcie sau să-mi dea o viață îndelungată sau să mănânc tot ce am și încă să nu-mi ajungă"[64].

Numai că puțini sunt cei care au puterea să ierte. Chiar dacă adoptă fără rezerve formula-tip, ei nu ezită totuși să-și folosească puterea pe care actul de ultimă voință le-o dădea de a pedepsi ingratitudinea unui membru al familiei prin anularea oricărui drept al acestuia asupra bunurilor patrimoniale. Testamentul lui Radu Filipescu[65] adună toată furia și frustrarea unui soț părăsit pentru un ofițer „neamț" (austriac): „După ce, în treisprezece ani ce am trăit amândoi, au fost cu firea foarte aspră și, nesocotindu-mi cinstea casii și a copiilor, de-am iconomisit cum s-au putut, socotind că ale tinereților vor trece, iar la leat 1789, întâmplându-să de au venit nemții în țară, se-au fost îndrăgit cu un neamț căpitan ofițer. Și eu fiind cu chiverniseală-mi pentru a lor și a mea agoniseală, unde dumneaei nicicum n-au voit să vie, înșălându-mă că iaste bolnavă. Așadar, s-au vorbit cu neamțul și au luat tot avutul mieu și al casii și al copiilor, argintării și bani, gata taleri 3500 [...] Ci după faptele dumneaei ce arăt mai sus, las ca să nu aibă nici o treabă cu casa mea si cu copi<i>i miei [...]" [66].

---

[63] Beneficiar și el al testamentului Cârstinei, BAR, ms. rom. 612, f. 82v.

[64] BAR, ms. rom. 612, f. 83.

[65] DANIC, ms. 143, f.139–141. Document publicat parțial în V.A. Urechia, *Istoria românilor*, vol. VI, București, pp. 427--430. Vezi și articolul nostru *Moștenirea prin testament...*

[66] DANIC, ms. 143, f.139r-v.

Pentru el nu există nicio contradicție între iertarea „tuturor oamenilor" și satisfacția pe care i-o poate da pedepsirea soției adulterine prin înlăturarea ei de la moștenire și prin refuzul tutelei asupra copiilor. Aparent pentru el nu există nici o contradicție între iertarea „tuturor oamenilor" și satisfacția pe care i-o poate da pedepsirea soției adulterine prin reținerea zestrei și prin interdicția de a-și mai vedea copiii. Să fie această contradicție o dovadă că formularea tip era în fapt golită de conținut? Răspunsul vine indirect tot din partea stolnicului care, la puțin timp după aceea, aflîndu-se pe patul de moarte, își iartă soția, eliberând-o de povara greșelii și eliberându-se el însuși de păcatul mâniei: „răposatul au trimis și au chemat-o și, ca fiecare om ce la sfârșitul vieței sale se iartă cu toți, așa și răposatul au urmat"[67]. Spectrul morții dezvăluie astfel cât de important era pentru bunul creștin să se despartă împăcat de lumea aceasta. Iar dacă în testament, conștiința propriului sfârșit este în primul rând un act de discurs, pe patul de moarte, ea traduce o realitate pe cale de a fi trăită.

Iertarea *in extremis* are ca efect juridic dreptul soției de a-și cere zestrea[68], ceea ce ridică mai multe întrebări. Avea această iertare autoritatea voinței de pe urmă, a unui testament oral? Dacă da, atunci nu-și disputa autoritatea cu testamentul scris și, mai ales, nu punea sub semnul întrebării validitatea acestuia[69]? Aceeași problemă și-au pus-o și care cei care cercetaseră cazul, căutând un răspuns în textul legii: „Și căutând la pravilă pentru acest fel de ertăciune să vedem ce hotărăște și de poate a anerisi diata răposatului ce, cu puțin înaintea morții, sau mai bine să zicem înaintea ertăciunii, au fost făcut,

[67] V. A. Urechia, *Istoria* românilor, vol. VI, București, 1893, p. 427–428. Mulțumesc Constanței Vintilă-Ghițulescu pentru că mi-a semnalat acest document.

[68] *Ibidem*, p. 429: „Deci zice că mai nainte de a dobândi ertăciune de la soțul dumneaei, fiind vrednică de toată pedeapsa, niciodată nu ar fi îndrăznit să ceară câtuși de puțin din zestrile dumnealui. Iar acum, în vreme ce acela către carele au greșit au ertat-o, cere a i să da zestre, fiindcă ertându-i răposatul vina, rămâne anerisită diata, ce cu puțin mai înainte făcuse prin care o osândea a-și pierde zestrea după vina dumneaei".

[69] Testamentul era revocabil; întocmirea unui al doilea îl anula automat pe cel anetrior. Numai ultimul era luat în considerare.

nu am găsit nimic»[70]. În lipsa unor reglementări clare se propune o soluție de mijloc: jeluitoarea câștigă dreptul la „venitul și rodul" zestrei în condițiile în care nu se va recăsători și-și va lăsa zestrea moștenire copiilor așa cum soțul ei dispusese prin diată. Hotărârea domnului nu venea decât să confirme rezultatul anchetei, pornită la jalba Mariei Filipescu și să reafirme supremația actului scris: „Deci, fiindcă răsposatul n-a apucat a pune în scris altă hotărâre a sa, de au avut în gândul său, spre a-și anerisi adică diata ce mai nainte făcuse, care este sinet în scris și fiindcă orânduiala judecății și a pravilei celei înscrise au mai multă putere decât cele nescrise, de aceea dar ca diata să nu se strice, dar nici stolniceasa [...] să nu rămâe isterisită cu totul de al său [...]"[71]. Prin urmare, chiar dacă i s-ar fi conferit iertării autoritatea „limbii de moarte", ea nu s-ar fi putut impune în fața testamentului, anulându-l, așa cum ceruse jeluitoarea.

Testamentul nu este prin urmare o formă de katharsis, o mărturisire a propriilor păcate, ci spațiul unei culpabilizări care legitimează sancțiunea, un spațiu al povestirii suferințelor pe care „celălalt" le-a provocat. Acest travaliu al memoriei nu se împlinește întotdeauna prin iertare. Dacă în preambul testatorul își asumă în egală măsură ipostaza de vinovat și cea de victimă, în textul propriu-zis o păstrează mai degrabă pe cea de victimă, calitate în care fie invocă justiția divină, fie se adresează printr-o plângere autorităților judiciare, fie își asumă el însuși rolul judecătorului, în virtutea puterii pe care testamentul i-o conferă. Părinții, de exemplu, conform *Îndreptării legii*, își puteau exercita această putere asupra copiilor în mai multe situații: dacă fuseseră loviți sau amenințați, dacă fuseseră târâți prin judecății de copiii care ar fi trebuit să-i susțină, dacă nu fuseseră îngrijiți la boală și la bătrânețe, dacă aceștia se căsătoriseră fără consimțământul lor etc.[72] În *Legiuirea*

---

[70] V.A. Urechia, *op.cit*, p. 429

[71] *Ibidem*, p. 428.

[72] IL, gl. 284, 1–8, p. 276. Vezi și George P. Nedelcu, *Puterea părintească în vechiul drept românesc*, Ploiești, 1933, pp. 158–164; Emilian Em. Săvoiu, *Contribuțiuni la studiul succesiunei testamentare în vechiul drept românesc* Craiova, 1942, pp. 114–116; Ioan Ceterchi (coord.), *Istoria dreptului românesc*, vol. 1, Editura Academiei RSR, București, 1980, p. 525.

Caragea, motivele dezmoștenirii descendenților se reduc la patru: a pune viața părinților în pericol, lipsa sprijinului la bătrânețe, a-i lovi sau a-i da în judecată, la care se adaugă și cazul în care aceștia nu ar fi încercat să-și răscumpere părinții vânduți ca robi[73].

Ivancea delibașa este unul dintre părinții care consideră că a făcut tot ce era omenește posibil pentru a-și ajuta fiul risipitor, adulterin și delicvent să o ia pe calea cea bună. În loc să-l pedepsească pentru toate nelegiuirile comise, el continuase să-l ajute riscându-și chiar și viața: „[...] și am făcut un copil, anume Dumitrache, pă care l-am născut și l-am hrănit și l-am căsătorit, fiindu cu soția sa în casă cu toate cele trebuincioase. Dar având netrebnice fapte, risipitor, mi-au adus pagube peste taleri treizeci de mii. Întâi că la fuga răposatului Mihai vodă Suțu în Brașov, l-am avut împreună și pă dânsul cu soțiia lui. Și nemaivoind a șădea până la întoarcerea mea, au venit cu soțiia sa aici, în București. Dându-i de cheltuială, au luat împreună cu dânșii și o ladă cu hainele soți<i>i sale și cu multe lucruri de-ale mele i doi cai prețu ca de taleri 3500. Și furând doi olani[74] [...], pă care găsindu-i și dovedind luarea lor de către dânsul, au trimis de mi-au călcat casa și au luat atât lada, cât și ca<i>i, din care pricină am umblat și eu fugar peste doi ani, căci avusese poruncă dată: unde mă va găsi să mă omoare.

După aceasta l-am lăsat la o povarnă de rachiu unde, înclinindu-se cu o fămeie și-au lăsat soțiia sa și au venit aici, cheltuind peste taleri 2500 [...]. Când am plecat în Țara Turcească i-am lăsat zapis de taleri 5500, o prăvălie [...]. Toate acestea le-au vândut și le-au prăpădit, afară de alte ce nu le poci ține minte.

Acum iarăși, viind eu de la Țarigrad, am mijlocit de l-am pus în chiverniseală [...], socotind că-și va fi venit în cunoștință“[75].

Numai că în loc de mulțumire tatăl primește doar disprețul fiului său. Este momentul în care legătura tată-fiu este compromisă definitiv, iar victima devine judecător. Verdictul

---

[73] LC, IV, 3, §34, p. 128.

[74] Olan = monedă de aur olandeză care a circulat în țările române în secolul al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea.

[75] BAR, ms. rom. 4025, f. 46r–47v (6 februarie 1813).

nu este unul rațional, prin care, pe baza dovezilor, să-l declare pe fiul rispitor incapabil să gestioneze niște bunuri, solicitând punerea lui sub tutelă (curatelă), ci unul emoțional, prin care el ține să-și pedepsească prin dezmoștenire succesorul pentru toată suferința pe care i-o provocase: „Și în loc de mulțumit, apururea mă necinstește cu <ne>trebnice vorbe, fără de a mă socoti ca pre un părinte. Să [laudă] că vrea să-mi rădice și viiața și să mă tragă cu cârlig din casă. De aceia dar și eu văzându-i prea necurmatele sale rele urmări și netrebnicii, după necazurile și pagubile ce mi-au făcut cu tot l-am îndepărtat de la rămasurile mele a nu să împărtăși întru nimic".

Există și cazuri în care judecata la rece, soluția pragmatică a protejării patrimoniului vine ca o alternativă la dezmoștenire, împingând pe un plan secund încărcătura emotivă a dezamăgirii. Stoica postelnic are două fiice și trei fii. Când își împarte bunurile prin testament, doi dintre fii – Nicu et Ralea – vor beneficia de partea cea mai importantă a patrimoniului a cărei valoare totaliza 17 000 taleri. Fiicele primesc și ele sume relativ modeste în raport cu frații lor: 400 taleri pentru Uța, respectiv 1400 pentru Ilinca, diferența de o mie de taleri fiind justificată prin obligația de a înapoia Ilincăi banii pe care ea îi lăsase în casa tatălui său, închiși într-o ladă și pe care-i furase Dinul, oaia neagră a familiei, fiul risipitor: „Iar pentru partea de bani ce va cădea în partea fiului meu Dinul, ca să nu să dea în mâna lui pentru că este blestemat, bețiv și jucător de cărți, prăpădind mult avut al meu [...]. Și pentru ca să nu să prăpădească și această parte de clironomie de la mine, să nu aibă cu ce să-și mărite copilele ce le are, de aceea zic să să iconomisească parte-mi de bani de către epitropii ce-i orânduesc, dându-i cu dobândă la locuri sigure și dobânda să o ia el spre a-și hrăni copi<i>i". [76]

Chiar dacă primește, asemenea fraților săi, o parte din moștenire, el nu are dreptul să intre în posesia ei sau să o administreze, fiind pus sub curatelă; un curator (epitrop) avea să-i administreze banii până la măritișul fiicelor sale,

[76] BAR, ms. rom. 4025, f. 62–63 (14 iulie 1814).

moștenitoare *de facto* ale bunicului lor. Astfel, fiul este înlăturat de la moștenire fără să fie dezmoștenit, ci pus ca persoană fără discernământ în incapacitatea juridică de a-și exercita unele drepturi, în speță cel de proprietate. Prin urmare, aici nu avem un caz de pedepsire a moștenitorului, ci o măsură de protecție a patrimoniului și a familiei. De altfel, din punct de vedere legal, dezmoștenirea nici n-ar fi fost posibilă fără invocarea unuia dintre motivele menționate mai sus, iar cheltuiala fără măsură nu era una dintre ele.

Însă nu întotdeauna măsurile pragmatice de tipul punerii fiului risipitor în incapacitate juridică erau o alternativă la dezmoștenire, ci o consecință a ei. După ce-și făcuse testamentul, împărțindu-și averea între cei doi fii ai săi, stolnicul Stroe avea să revină mai târziu asupra deciziei[77]. Din cauza nenumăratelor supărări pe care fiul cel mare, Constantin, i le provocase în ultimul timp, acesta îl dezmoștenise și-l legase sub blestem părintesc. Incapabil să se descurce fără ajutorul material al tatălui său, fiul dezmoștenit îi cere să renunțe la blestem, în ochii lui, cauza sărăciei în care se zbătea și obstacol în derularea normală a vieții: „Dar cunoscând pă taică-mieu, pentru multele necazuri ce i-am făcut, că mă are urgisit și supt blestem părintesc legat, din care pricină a blestemului părintesc neputând nici da înainte și a mă chivernisi în lume, am catandisit în proastă stare și desăvârșită sărăcie, prăpădind și căscioara de zestre a soți<i>i mele, rămâind cu patru copii pe drumuri“[78]. El își întărește rugămintea prin promisiunea – confirmată și de martori – de a nu-l mai dezamăgi. Tatăl își retrage în cele din urmă blestemul, lăsând loc iertării și chiar binecuvântării.

La prima vedere limbajul documentului trimite la o relație părinte-copil ritualizată. Numai că, în spatele formulelor se ascunde o realitate mult mai pragmatică, în care nevoia de iertare nu este consecința unei analize a conștiinței. Neputând

[77] Caz luat în discuție și în articolul nostru *Binecuvântarea...*, pp. 78–79.

[78] George Potra, *Documente privitoare la istoria orașului București (1594–1821)*, București, 1961, pp. 706–709.

să-și întrețină familia, Constantin avea nevoie de sprijin material. De aceea e nevoit să-și ceară iertare. Tatăl său nu era atât de naiv încât să-și închipuie că lucrurile mergeau rău pentru fiul său datorită blestemului și că, în urma promisiunii, el se va schimba. În cele din urmă Stroe îi acordă iertarea, dar nu pentru că ar fi fost înduplecat de căința fiului alungat, ci pentru ca nepoții lui să nu aibă de suferit de pe urma greșelilor unui tată iresponsabil. Așa că se apelează la o formulă de compromis: fiul este pus sub curatelă. Fără posibilitatea de a dispune de partea lui de moștenire, acesta putea în schimb să retragă periodic o sumă pentru întreținerea copiilor.

Dimensiunea rituală a blestemului nu poate fi totuși izolată de cea judiciară. Blestemul capătă semnificația unei dezmoșteniri spirituale care însoțea anularea drepturilor pe care fiul cel mare le avusese la succesiune. Sau, inversând termenii intrepretării, dezmoștenirea fusese consecința materială a blestemului. Rolul iertării este acela de a elibera vinovatul de povara unei greșeli care-i paraliza puterea de a acționa[79] și de a introduce binecuvântarea, refăcându-se astfel echilibrul pe care blestemul îl distrusese.

Ca răspuns adus ofensei, iertarea părintelui pune în funcțiune un mecanism diferit de cel al iertării morale a aproapelui, anume: culpabilizare, blestem și pedeapsă (dezmoștenire) – mărturisire și promisiune – iertare și binecuvântare.

Promisiunea este elementul care face diferența între iertarea gratuită ce-și are sursa în filantropie și cea condiționată, privată de capacitatea de a elibera individul complet și irevocabil de actul său. Preluând tema dialectică iertare-promisiune pe care Hannah Arendt o interpretează prin punerea în valoare a „legării“ și a „dezlegării“[80], am putea spune că gratuitatea darului eliberării pe care iertarea de natură divină o reprezintă se estompează în fața necesității unei interacțiuni fondate pe o legătură de dependență. Ce semnifică acest lucru? Legat de greșeală prin blestem și/sau sancțiunea materială, individul nu se poate dezlega de povara actului său decât acceptând o altă

[79] P. Ricœur, *op. cit.*, p. 553.

[80] Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1989, pp. 237 și urm., apud. P. Ricœur, *op. cit.*, pp. 588 și urm.

legătură, a promisiunii, ce-l supune celui față de care este vinovat și care nu-i dă libertatea de a acționa imprevizibil. El schimbă astfel o legătură ce-l bloca în trecut cu o alta care-i controla viitorul. Dacă iertarea îl eliberează pe vinovat de greșeala sa, promisiunea, ca o consecință a pedepsei și a mărturisirii, reface relația – orientată în viitor – dintre victimă și vinovat. Iată, pentru exemplificare, actul de căință al unui fiu nerecunoscător: „Adeverez cu zapisul acesta, la mâna dumnealui tată-mieu, hagi Panait, precum să să știe că la căsătoria mea mi-au dat o prăvălie [...]. Și văzându-mă tătă-mieu că nu umblu înțelepțește, ci tot în beții și în fapte rele și cu ocări asupra dumnealui, pentru care ocări și neascultări au și jăluit mări<i>i sale Neculae vodă Mavrogheni pentru toate faptele și nesupunerea mea, cu care jalbă au fost orânduit la dumnealui vel agă. Și cercetând jalba prin multe mărturii și dovedindu-să faptele mele cele rele prin anafura [...], lipsidu-mă din prăvălie și din moștenirea părintească și nici cu aceia neviindu-mi în minte și-n simțire și umblând iarăși în beții și în fapte rele, am dat eu acum jalbă la cinstitul divan pentru tată-mieu. Ne-au orânduit la judecata departamentului și văzându-să anaforaua cea mai sus arătată de toate pricinile cele rele ce am făcut, m-au și hotărât de la judecată să mă ducă la ocnă să șez 3 ani.

Deci eu, cunoscându-mi greșalele, iarăși am căzut la tată-mieu, căzând cu mare rugăciune ca să mă erte și să nu mă lipsească din moștenirea părintească, puind și pe alte obraze mijlocitori. Dintru care dumnealui, milostivindu-să asupra mea, m-a și ertat, dându-mi numita prăvălie supt stăpânirea mea.

Deci și eu, de acum înainte, să am a fi supt învățături<le> părintești și a mă părăsi de beții și de fapte rele, să nu îndrăznesc a-l mai ocără și a-l mai necinsti cu cuvinte proaste pe tată-mieu și să lucrez meșteșugul șălării, care m-au învățat tată-mieu. Iar când nu mă voi părăsi de aceste mai sus-zise fapte rele, atuncea cu acest zapis să fiu hotărât ca întâi de moștenirea părintească cu totul să fiu lipsit și la orice judecată voiu merge să fiu gonit afară și orânduit la pedeapsă după canoanele pravilii, luând de la mâna mea și această prăvălie ce arată mai sus că mi-au dat-o acum. Pentru că, încă cunoscând și văzând că după faptele mele cele rele ce am urmat până

acum, de la judecăți am fost orânduit pedepsei. Și iarăși dumnealui, milostivindu-să, m-au ertat de acele pedepse ce am fost orânduit“ [81].

Respectând în linii mari aceeași schemă pe care am putut-o identifica în cazul precedent, successiunea etapelor devine totuși mai complexă prin intervenția unui al treilea actor – justiția. Astfel încât calea de la culpabilizare la pedeapsă, îmbrăcând forma procedurii judiciare, cunoaște mai multe etape: plângerea – ancheta – sentința – executarea sentinței (pedeapsă civilă sau penală). Fără să fi suportat o schimbare de fond, schema permite variații care să-i asigure o aplicabilitate mai largă.

Astfel, denunțului și sancțiunii nu le urmează mărturisirea și promisiunea, ci reluarea conflictului printr-o plângere, venită de data aceasta din partea fiului care urmărea redobândirea moștenirii. Însă plângerea se întoarce, prin autoritatea dovezilor, împotriva lui. Jucând la început rolul victimei, el va reveni la atitudinea vinovatului pasibil de pedeapsă. De-abia atunci când se vede constrâns de amenințarea pedepsei penale, fiul își mărturisește (asistat de martori) vinovăția și promite, apelând la martori ca garanție a cuvântului său. Mărturisirea nu trebuie privită deci ca rezultat al unui proces de conștiință, ci un act de capitulare și un apel la clemență, ca un ultim mijloc de apărare împotriva sancțiunii. Abandonându-și poziția de victimă, fiul vinovat – ca parte învinsă – se pune la dispoziția[82] tatălui, recunoscându-i acestuia puterea de a ierta a învingătorului. Urmarea este reconcilierea și repunerea condiționată în drepturile filiale. Rolul justiției în asemenea cazuri era unul de mediere. Un proces între rudele apropiate nu se termină întotdeauna printr-o sentință și cu atât mai puțin prin executarea ei. În schimb, se preferă negocierea unei înțelegeri între cele două părți, încurajată și de posibilitatea anulării pedepsei, la

[81] DANIC, Fond M-rea Cotroceni, XXIX/17, „Zapisul lui Dimitrie către tată-său hagi Panait prin care se obligă a se îndrepta din faptele lui“ (6 februarie 1790).

[82] Vezi Yan Thomas, *„Confessus pro iudicatio“. L'aveu civil et l'aveu pénal à Rome*, în *L'Aveu. Antiquité et Moyen Age*, l'Ecole française de Rome, Palais Farnèse, 1986, pp. 103 și urm.

intervenţia jăluitorului, chiar după pronunţarea hotărârii judecătoreşti.

Moştenirea putea stârni patimi pe care nimeni şi nimic nu aveau puterea să le potolească, cu atât mai puţin justiţia. Iar atunci când evenimenetele iau o turnură dramatică, testamentul pare singura armă cu care cel ameninţat crede că se mai poate apăra. În acele momente nimeni nu se mai gândeşte la iertare.

Povestea ultimilor ani de viaţă ai Păunei Ostroveanca poate fi rezumată în câteva cuvinte: soţul ei, Mihai Ostroveanu, adoptase un nepot, pe Laţcu, pe care-l lăsase moştenitor prin testament cu condiţia de a nu-i risipi patrimoniul: „Nefăcând fii cu soţiia mea, eu las stăpânitor peste toate, oricât va rămânea de<n> ale mele, împlinindu câte cele am zis mai sus, pe Laţco care l-am crescut şi-l fac fecior peste toată casa mea orice ar fi. Şi el să răspunză la toată datoriia. Şi las pe nepotul mieu Ioniţă Fărcăşan epitrop pe<ste> nepotul mieu, Laţco, văzând că nu urmează cele bune şi dupe cum las eu şi va prăpădi casa, să nu-l îngăduiască“[83]. Curând după moartea lui Mihai Ostroveanu încep procesele între fiul adoptiv şi soţia defunctului, care par să piardă adevăratul motiv al disputei, moştenirea. În mai puţin de o lună, conflictul se transformă într-un adevărat război în care femeia se înfăţişează ca victimă. Dar înainte să se plângă mitropolitului că Laţcu o ameninţase cu moartea şi o sechestrase în casă, Păuna îşi face testamentul, lăsându-şi zestrea bisericii pe care o ctitorise şi o închinase mitropoliei, după care şi-l ascunde la loc sigur: „Cu plecăciune jăluescu Prea Sfinţii Tale, cinstite părinte, dă Laţcu, ci s-au numitu că éste nepotu boerului <şi> nu să supune judecăţii, ci mi-au luatu doi cai şi grâu [...]. El vine în casa mea de mă înjură şi zice că să mă împuşte şi umblă cu patru pistoale şi cu puşcă şi zice că au el [...]. o să mă omoare, că este întinatu în sânge de creştin, că au omorâtu un popă şi u<n> călugăr [...]. Ci vei ştii Pre Sfinţiia Ta că mi-am făcutu diiată şi am dat-o la popa Radu, care este priotul sfintei biserici, daca m-o găsi sfârşitu şi oi muri, să trimiţi Pre Sfinţiia Ta să o ei diiata

[83] DANIC, Fond Mitropolia Ţării Româneşti, CCCLIV/26 (12 septembrie 1764).

dă la priotul bisericii acestia ce s-au rânduitu dă le dau sfintei mitropolii sântu zestrile mele. Cu acestia n-are triabă cu dânsele nici rudele despre bărbatu mieu, nici rudele despre neamul mieu, că eu mi-am făcut sfânta biserică [...] și mi-am datu toate zestrile danie și sfânta biserică am închinat-o mitropolii. Ci să n-aibă rudele mele treabă nici despre bărbatu-mieu, nici despre neamul mieu, că am lăsat cu blestem ca să stăpânească sfânta mitropolie.

Ci cu lacrămi jăluescu Pre Sfinți<i>i Tale [...] pentru Lațcu, ucigașul de oameni, ca să scrii la dumnealui ispravnicul ca să-l prinză să să pedepsească că m-au scos din casa bărbatu-mieu și acum mi-am făcut o fărâmă de căscioară și zice că o să mă încuie în casă și să-mi dea focu să mă arză și zice că o să-mi dea foc morilor să arză. Și el au umblatu ca să-și aducă adeverință și n-are dă unde-și aduce țiganii care i s-au dat. Mai bine să-i fie luatu sfânta biserică. Că acum el zice că o să dea al doilea jalbă la Măriia Sa Vodă. Prea Sfințiia Ta să-mi porți grija cându va veni el“[84].

Cât adevăr era în spusele Păunei nu putem ști. Nu ne-am propus să stabilim de partea cui era dreptatea. Cert este că după moartea femeii, moștenirea lui Mihai Ostroveanu era recunoscută de domn ca fiind a lui Lațco, inclusiv daniile, adică zestrea mamei sale adoptive lăsată de aceasta prin diată mitropoliei[85]. Altfel spus, testamentul nu fusese luat în seamă. Războiul fusese câștigat de cel care-și alesese aliații cei mai puternici. Chiar dacă instanțele ecleziastice au susținut cauza victimei (de vreme ce au primit donația prin testament), ele au fost nevoite să cedeze în fața hotărârii judecătorului absolut: domnul.

În concluzie, oricât de importantă era iertarea în economia pregătirii pentru moarte, testamentul nu apare întotdeauna ca expresie a împăcării cu ceilalți, ci mai degrabă ca un act de justiție prin care victima se vedea investită cu puterea unui judecător. În ce limite se putea face uz de această putere?

---

84 DANIC, Fond Mitropolia Țării Românești, CCCLIV/27 (18 octombrie 1764).

Pe de-o parte se conturează constrângerile formulate de Biserică ce-și au fundamentul în predica iubirii față de aproapele – filantropia – ca o primă condiție în drumul spre iertarea Judecătorului suprem și spre mântuirea individuală. Pe de altă parte, dreptul scris îi permitea testatorului ca, în anumite circumstanțe, să-și sancționeze moștenitorii prin înlăturarea lor de la succesiune. În al treilea rând, individul putea lăsa această putere pe seama justiției. Ca parte vătămată în proces, acesta nu era absolvit cu totul de rolul său de justițiar, căci prin iertarea vinovatului, el putea anula executarea unei sentințe judecătorești.

În cazul părinților, puterea ultimei voințe era dublată de autoritatea părintească. La sfârșitul secolului al XVII-lea, *Îndreptarea legii* reformula doctrina pietății filiale conform căreia părinții erau pentru copiii lor reprezentanții lui Dumnezeu pe pământ. În această calitate, ei puteau acționa în virtutea puterii pe care Dumnezeu le-o delegase. Asemenea Tatălui tuturor creștinilor, părintele decide care dintre copiii săi îi merită și care nu-i merită moștenirea. Cei care se supun voinței divine, și deci voinței părintești, sunt binecuvântați și răsplătiți, iar cei care i-au părăsit la bătrânețe, i-au necinstit și i-au batjocorit sunt blestemați și dezmoșteniți. Judecata părinților este pecetluită prin judecata divină, căci Dumnezeu „îi ascultă pe tată și pe mamă și le respectă voia și le satisface cererea“[86]. Astfel încât, aceștia aveau libertatea de a nu-și ierta copii și de a-i pedepsi fără să-și compromită destinul propriului suflet după moarte, căci gestul lor era legitimat de porunca lui Dumnezeu.

În consecință, alegerea între salvarea propriului suflet prin iertare și pedepsirea vinovatului e departe de a fi una simplă, fără ambiguități.

Calea iertării de la discurs la acțiune este una complexă, traducând interferența mai multor realități – religioasă, juridică și socială – care funcționează după reguli proprii și care nu rareori intră în conflict. Poate de aceea nu trebuie să surprindă

---

[85] DANIC, Fond Mitropolia Țării Românești, CCCLIV/26.
[86] IL, gl. 283, p. 275.

faptul că un testator este dispus să-i ierte, apelând la formularea-tip din preambulul documentului, pe toți creștinii care se făceau vinovați față de el și să-i pedepsească pe cei mai apropiați lor. Ca act de discurs iertarea era indispensabilă ritualului de separare pe care testamentul public îl punea în scenă, iar ritualul rămânea legătura cea mai trainică între viața spirituală și cea cotidiană a individului.

Abrevieri

AARMSI = Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice
AARMSL = Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Literare
AIIAI = Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A.D. Xenopol“ Iaşi
ANI = Arhivele Naţionale Iaşi
AŞUI = Analele Ştiinţifice al Universităţii „Al. C. Cuza“ Iaşi
BAR = Biblioteca Academiei Române, Bucureşti
BCMIR = Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice
BCU = Biblioteca Centrală Universitară
BOR = Biserica Ortodoxă Română
Cvl = Convorbiri Literare
DANIC = Direcţia Arhivelor Naţionale Istorice Centrale, Bucureşti
DJANS = Direcţia Judeţeană a Arhivelor Naţionale Sibiu
GB = Glasul Bisericii
IN = Ioan Neculce. Buletinul Muzeului de Istorie a Moldovei, Iaşi
MI = Magazin Istoric
MO = Mitropolia Olteniei
RESEE = Revue des Etudes Sud-Est Européennes
RdI = Revista de Istorie
RI = Revista Istorică
RIAF = Revista pentru Istorie, Arheologie şi Filologie
RIS = Revista de Istorie Socială
RRH = Revue Roumaine d'Histoire
SECE = Sud-Estul şi contextul european
SMIM = Studii şi Materiale de Istorie Medie

Listă de autori:

Ovidiu CRISTEA, cercetător, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga“, București. Cercetările sale focalizează asupra istoriei politice românești și europene, istoriei cruciadelor, istoriei Mării Negre. Este autorul lucrărilor: *Acest domn de la miazănoapte. Ștefan cel Mare în documente inedite venețiene* (2004); *Veneția și Marea Neagră în secolele XIII–XIV. Contribuții la studiul politicii orientale venețiene* (2004).

Andreea-Roxana IANCU, cercetător, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga“, București. Este preocupată de antropologia juridică și istoria socială și a publicat o serie de articole referitoare la moarte și testamente. Teza sa de doctorat se numește *Hériter selon la Promesse, Hériter selon le droit (Valachie, fin du XVIIIe siècle – début du XIXe siècle).*

Sorin IFTIMI, cercetător, Centrul de Istorie și Civilizației Europeană, Iași. Este interesat de ideologia medievală a puterii, istoria femeii și istoria orașului Iași. A publicat numeroase articole referitoare la Iașiul medieval. Teza sa de doctorat are ca subiect *Curtea doamnei în Moldova și Țara Românească.*

Gheorghe LAZĂR, cercetător, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, București. Cartea *Les marchands en Valachie (XVIIe–XVIIIe siècles)* este în curs de apariție la Editura Institutului Cultural Român. Domeniile de interes sunt editarea izvoarelor medievale, istoria socială, genealogia, ideologia politică, având contribuții numeroase în acest sens.

Mária PAKUCS WILLCOCKS, cercetător, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga“, București. Interesele ei vizează istoria economică și socială a Transilvaniei în epoca modernă timpurie. Teza de doctorat va fi publicată sub titlul *Sibiu-Hermannstadt. The Oriental Trade in the Transylvanian*

Sixteenth Century în seria „Städteforschung" a Institutului de Istorie Comparată a Orașelor, Universitatea din Münster.

Radu PĂUN, cercetător, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București. Domeniile sale de interes sunt studiile și cercetările de istorie și teologie politică comparată, istoria ceremoniilor și ritualurilor puterii, istoria vocabularului politic, istoria familiei și instituțiilor în secolele XVI–XVIII. Este doctor în istorie la EHESS, Paris (2003) cu teza *Pouvoir, offices et patronage dans la Principauté de Moldavie au XVIIe siècle: l'aristocratie roumaine et la pénétration gréco-levantine.*

Liviu PILAT, membru al Programului de Cercetări privind Ideologia Puterii Medievale, Facultatea de istorie, Universitatea „Al.I. Cuza", Iași. Are preocupări legate de istoria socială și ideologia puterii medievale și este autorul cărții *Comunități tăcute. Satele din parohia Săbăoani (secolele XVII–XVIII)* (2002). A colaborat la volumele *Ștefan cel Mare și Sfânt. Atlet al credinței creștine* (2004); *Confesiune și cultură în Evul Mediu*, (2004); *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban* (2005).

Mihai-Răzvan UNGUREANU, conferențiar, Facultatea de Istorie, Universitatea „Al.I. Cuza", Iași. Studiile sale se concentrează asupra istoriei sociale și culturale în societatea moldovenească a secolului XIX. A publicat printre altele: *Convertire și integrare religioasă în Moldova la începutul epocii moderne* (2004).

Constanța VINTILĂ-GHIȚULESCU, cercetător, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga", București, profesor asociat, Facultatea de Litere, Universitatea București. Domeniile sale de interes sunt familia și raporturile ei cu puterea politică și religioasă în societatea românească la început de epocă modernă. A publicat: *În șalvari și cu ișlic. Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea* (2004); *Focul Amorului: Despre dragoste și sexualitate în societatea românească, 1750–1830* (2006).

Tipărit la UNIVERSUL SA

Studiile din acest volum încearcă să identifice „punerea în scenă" a diferitelor evenimente „ordinare" şi „extraordinare" din viaţa cotidiană, acordând termenului de „spectacol public" o definiţie destul de largă: tot ceea ce la un moment dat reuneşte un public fie ca actor activ şi implicat în desfăşurarea acestora, fie doar ca spectator care comentează, ia aminte, se sperie, se amuză, propagă un exemplu, o experienţă individuală, dar trăită alături de ceilalţi. Lansând invitaţia autorilor de a participa la realizarea acestui volum, am evitat să le limităm perspectivele printr-o definiţie strictă a expresiei. Provocarea indirectă, dar incitantă, a avut drept rezultat o serie de analize care oferă răspunsuri şi unghiuri de abordare diferite. Studiile de faţă deschid alte piste de cercetare şi stârnesc mult mai multe întrebări decât răspunsurile oferite. Autorii au punctat câteva dintre ele, iar cititorul este provocat să găsească altele.

CONSTANŢA VINTILĂ-GHIŢULESCU
MÁRIA PAKUCS WILLCOCKS

ISBN 978-973-577-514-8



Ilustraţia copertei:
Carul alegoric al Căilor Ferate Române, 1881